انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

باورها و آیین‌های
یهودی



اَلن آنترمن

مترجم: رضا فرزین

The Jews

Their Religious Beliefs and Practices

Alan Unterman
Translated by Reza Farzin

این کتاب درباره دین، مناسک و نگرش یهودیان است، و بر حوزه‌هایی از زندگی یهودی متمرکز می‌شود که منحصرا از ویژگی‌های مردم یهودی است. از این رو در آن چیز چندانی درباره هنجارهای اخلاقی مشترک در میان افراد جوامع غربی جدید نمی‌توان یافت. البته تردیدی نیست که تفاوت میان رویکرد یهودیان با رویکرد غیریهودیان نسبت به اموری مانند پذیرایی، نیکوکاری، دلسوزی، راستی و پاسخگویی در برابر هم نوعان تفاوتی ظریف است. نزد یهودیان سنتی و اصیل هنجارهای اخلاقی بخشی از آیین‌های دینی است و کتاب مقدس و نوشته‌های یهودی بعدی نیز به اندازه وجدان در آن تعیین کننده‌اند.

THE UNIVERSITY OF RELIGIONS
AND DENOMINATIONS PRESS

بیست و دومین سال تأسیس انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

باورها و آیین‌های یهودی

• **مؤلف:** آلن آنترمن

• **مترجم:** رضا فرزین

• **ناشر:** انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

• **نوبت چاپ:** پنجم، پاییز ۱۳۹۸

• **شمارگان:** ۵۰۰ نسخه

• **چاپ:** مؤسسه بوستان کتاب

• **قیمت:** ۷۳/۰۰۰ تومان

• **شابک:** ۷-۳۰-۸۰۹۰-۹۶۴-۹۷۸

• **مراکز پخش:**

قم، پردیسان، روبه‌روی مسجد امام صادق (علیه السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تلفن: ۱۳ ـ ۳۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵)، ۳۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵)

تلفکس مرکز پخش و فروش: ۳۲۸۰۶۶۵۲ (۰۲۵)

فروشگاه اینترنتی: www.adyanbook.ir

press@urd.ac.ir www.adyanbook.ir www.urd.ac.ir

سخن ناشر

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب برای فراهم‌آوردن زمینهٔ تعامل درست با ادیان و مذاهب دیگر در گام نخست به معرفی صحیح و دقیق آنها همت می‌گمارد.

کتاب باورها و آیین‌های یهودی اثر دکتر الن آنترمن، که خود یک یهودی سنتی و برخوردار از آموزش‌های سنت حاخامی است و در دانشگاه منچستر در درس ادیان تطبیقی تدریس می‌کند، خلاصهٔ روشن و پرنکته‌ای از زندگی، اندیشه‌ها و آیین‌های یهودی به رشتهٔ تحریر می‌کشد. این سنگ بنا برای آشناییِ هرچه واقعی‌تر با یهودیت سررشته‌های متنوع وسودمند فراوانی دراختیار خواننده قرار خواهد داد.

از مترجم ارجمند اثر حاضر جناب آقای حمیدرضا فرزین، عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، گروه پژوهشی ادیان ابراهیمی، که با دقّت این اثر را به فارسی برگرداندند قدردانی می‌کنیم.

معاونت پژوهشی

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

۱. وظیفهٔ خود می‌دانم از همهٔ دست‌اندرکاران و دوستان عزیزی که در دایره‌های معاونت پژوهش و انتشارات مرکز ادیان در مراحل مختلفِ آماده‌سازی و انتشار کتاب زحمت کشیده‌اند تشکر و قدردانی کنم. موفقیت و سرافرازی روزافزون آنان آرزوی همیشگی من است. به‌ویژه برای توجهات و پیشنهادهای بزرگواران، جناب آقای باقر طالبی‌دارابی به خاطر مقابلهٔ متن، جناب آقای احمدرضا مفتاح و جناب دکتر ابوالفضل محمودی به خاطر مطالعه و گوشزد گره‌های ترجمه، و جناب آقای حسین سلیمانی به خاطر ویرایش ترجمه ممنون و سپاسگزارم. باری، عیب و ناراستی آن جز از من نیست؛ و آن دو چشمی که می‌خواند، مرا به گوشهٔ اشارت و دلالت، دو چندان قرین تشکر خواهد کرد.

۲. دوست دارم برای آنکه در خواندن اعلام و اصطلاحات عبری، و انس گرفتن با آنها راحت‌تر پیش روید چند نکته را متذکر شوم:

الف) تلفظ کلمات عبری ساده‌تر از آنی است که گمان دارید! فقط در ابتدا اندکی حوصله داشته باشید.

ب) اگرچه غلط مشهور غلط نیست اما بدانید که ملزَم به پیروی از هیچ غلطی نیستید. بنابراین، اصطلاحات را درست بخواهید. به‌ویژه در حیطه‌های تخصصی، و با توجه به اینکه رو به آینده‌ای داریم که در آن از این دست فراوان خواهیم داشت، و نیز از آنجا که با تبدیل و تعدیل کلمات اصلیِ هر زبان در واقع خود را از حسِ «وزن‌یابی» و «رمزگشایی» مخصوص آن زبان

محروم می‌کنیم هرگز روا نیست که به اغلاط راه‌یافته در نوشته‌های «معیار» یا غیرمعیار پیشین دلخوش باشیم. خواهید دید که اصطلاحات اصلی از تعدیل‌شده‌ها و تحریف‌شده‌های ضبط‌شده در برخی کتاب‌ها نه تنها ساده‌تر بلکه زیباترند.

ج) علایم اعرابی در حد ضرورت به میان می‌آیند. از حس عرفیِ «زیبایی‌شناسی» و «ساده‌خواهی» خود استفاده کرده، کلمات را، در کنار علایم راهنما، به راحت‌ترین شکلی که به نظرتان می‌رسد تلفظ کنید.

د) در عبری «ابتدا به ساکن» شیوع قابل توجهی دارد. بنابراین، در بیشتر مواردی که ابتدای کلمات اعراب خاصی ندارد فرض بر آن است که آن حرف، ساکن (و یا مثلاً، چیزی میان ساکن و مکسور) خواهد بود.

هـ) برخی کسره‌ها را باید با کشش خاصی (چیزی میان «ـِ» و «ـِیْ») خواند که معمولاً به کسره‌ای ساده اکتفا خواهیم کرد، مثل «اِخا» و «هِخال».

و) به یک تمایز دیگر نیز ــ که مهم‌تر از مورد بالا است ــ توجه کنید: «ـو» را «ـُ» بخوانید (نظیر واو معدولهٔ خودمان) و «ـُو» را «اُو» تلفظ کنید. بنابراین، شاوُوعوت بروزن دوکلمهٔ «بازو» و«خود» (درکنارهم) خواهدبود ونه جز آن.

ز) گاه نیز از امکانات زبان فارسی امروزین و یا از نظیرها کمک می‌گیریم. بنابراین، های غیرملفوظ آخر را برای صدای کسره استفاده خواهیم کرد، همانند «میشله»؛ و مثلاً «عَلِیا» را به خاطر نظیرهایی مانند «بیا» و «ویار» مجبور نخواهیم بود بنویسیم «عَلییا»؛ و مانند اینها که در عمل به راحتی با آنها خو خواهید گرفت.

۳. برای مزید فایده، صورت اسامی اصلی کتاب‌های متن مقدس عبری را هم آورده‌ام.

۴. پانوشت‌های کتاب از مترجم است. نیز لازم است متذکر شوم تنوع‌طلبی‌هایی که در متن و به‌ویژه در پی‌نوشت‌ها، می‌بینید به اصرار من، و اغماض ویراستار گرامی، صورت پذیرفته است.

رضا فرزین

پاییز ۱۳۸۴

فهرست اجزای کتاب مقدس یهودی
به ترتیب نسخهٔ سنتی ماسورائی و با اسامی اصلی عبری

Pentateuch	اسفار پنج‌گانه	تورا
Genesis	آفرینش/تکوین	۱. بِرشیت
Exodus	خروج	۲. شموت
Leviticus	لاویان	۳. وَییقْرا
Numbers	اَعداد	۴. بَمیدبار
Deuteronomy	تثنیه	۵. دواریم

Prophets	انبیا	نوِیئیم
	انبیای اول	الف. نوِیئیم ریشونیم
Joshua	یوشَع	۶. یهوشُوئَع
Judges	داوران	۷. شوفْطیم
I Samuel	اول سَموئیل	۸. شمُوئِل آلِف
II Samuel	دوم سموئیل	۹. شموئل بِت
I Kings	اول پادشاهان	۱۰. ملاخیم آلف
II Kings	دوم پادشاهان	۱۱. ملاخیم بت

	انبیای آخر	ب. نوِیئیم اَحَرونیم
Isaiah	اِشَعیا	۱۲. یشَعیا
Jeremiah	اِرمیا	۱۳. ییرْمیا
Ezekiel	حِزْقیال	۱۴. یحِزقِل
Hosea	هوشَع	۱۵. هوشِئَع
Joel	یوئیل	۱۶. یوئِل

Amos	عاموس	۱۷.عاموس
Obadiah	عوبَدیا	۱۸. عووَدیا
Jonah	یُونُس	۱۹. یونا
Micah	میکا	۲۰.میخا
Nahum	ناحُوم	۲۱.ناحُوم
Habakkuk	حَبقُوق	۲۲. حَوَقُوق
Zephaniah	صَفَنیا	۲۳. صفنَیا
Haggai	حَجّی	۲۴. حَگَیْ
Zechariah	زَکَرِیا	۲۵. زخَرْیا
Malachi	مَلاکی	۲۶. مَلْآخی

Writings	نوشته‌های مقدس	کتُوویم
Psalms	مزامیر داوود	۲۷. تهیلیم
Proverbs	امثال‌سلیمان	۲۸. میشله
Job	اَیّوب	۲۹. اِیّووْ
Song of Songs	غزل غزل‌ها	۳۰. شیر هشیریم
Ruth	روت	۳۱. رُوت
Lamentations	مراثی	۳۲. اِخا
Ecclesiastes	جامعه	۳۳. قوهِلِت
Esther	اِستَر	۳۴. اِستِر
Daniel	دانیال	۳۵. دانیِئل /دانیِل
Ezra	عَزرا	۳۶. عِزرا
Nehemiah	نحمیا	۳۷.نِحِمیا
I Chronicles	اول تواریخ ایام	۳۸. دیوْره هیامیم آلف
II Chronicles	دوم تواریخ ایام	۳۹. دیوْره هیامیم بِت

پیش‌گفتار طبع نخست

این کتاب دربارهٔ دین، مناسک و نگرش یهودیان است، و بر حوزه‌هایی از زندگی یهودی متمرکز می‌شود که منحصراً از ویژگی‌های مردم یهودی است. از این رو در آن چیز چندانی دربارهٔ هنجارهای اخلاقی مشترک در میان افراد جوامع غربی جدید نمی‌توان یافت. البته تردیدی نیست که تفاوت میان رویکرد یهودیان با رویکرد غیریهودیان نسبت به اموری مانند پذیرایی، نیکوکاری، دلسوزی، راستی و پاسخگویی در برابر هم‌نوعان تفاوتی ظریف است. نزد یهودیان سنتی و اصیل هنجارهای اخلاقی بخشی از آیین‌های دینی است و کتاب مقدس و نوشته‌های یهودی بعدی نیز به اندازهٔ وجدان در آن تعیین‌کننده‌اند. اما در عین حال، با آنکه مجال بحث از اخلاقیات یهودی نیست، می‌توان پذیرفت که به اندازهٔ کافی میان نگرش فرهنگ‌هایی که بر ارزش‌های کتاب مقدس تکیه می‌زنند شباهت وجود دارد.

باری، مایلم از دکتر پل گاردنر و از مدیر اجرایی بنیاد هیلل شهر ویکتوریا که در خلال کار مشوقم بوده‌اند و از خانم مارگارت کیلپاتریک از دانشگاه موناش که بخش اعظم دست‌نویس اول کتاب را حروف‌چینی کرد تشکر کنم. از شکیبایی و پشتکار نِحاما، یوئل، یوسی و آوی نیز بسیار سپاسگزارم.

پیش‌گفتار ویرایش دوم

در پانزده سال گذشته جهان به گونه‌ای باورنکردنی دستخوش تغییر شده است. اتحاد جماهیر شوروی فروپاشید، روند صلح در خاورمیانه در جریان است، و بیشترِ مقصران هالاکاست و قربانیان آن اینک کاملاً پیر شده‌اند. در این ویرایش دوم اشاراتی هم به آثار کوتاه‌مدت این رخدادها داشته‌ام. اما از آنجا که عقاید و اعمال دینی بسیار کند متحول می‌شوند بدنه و جوهرهٔ کتاب، صرف‌نظر از اضافات و بازنگری‌های مختصر، تقریباً دست‌نخورده باقی مانده است.

مقدمه

اطلاع عادی و آشنایی عمیق‌تر

دین یهود را می‌توان مجموعهٔ پیچیده‌ای از عقاید، مناسک و نهادهایی دانست که بنیاد آنها دین مطرح‌شده در کتاب مقدس است، اما به شکل خاصی با قوم یهودِ پس از خرابی معبد اورشلیم[1] در سال ۷۰، پیوند دارد. این دین در میراث مکتوب گسترده‌ای منعکس است. یهودیت این میراث را از آنِ خود می‌داند و البته بیشترِ آن را می‌توان به‌وضوح نوشته‌های دینی یهودی دانست. اجزای اصلی آن میراث عبارت‌اند از: کتاب مقدس عبری؛ مجموعهٔ حاخامی[2] میشنا، تلمودهای اورشلیم و بابل، و نوشته‌های میدراشی؛ حاشیه‌ها و تفسیرهای کتاب مقدس، و وعظ و خطابه‌های گرفته‌شده از آن؛ شروح فقهی بر تلمود، استفتائات و رساله‌های عملیه؛ متون عرفانی؛ آثاری مشتمل بر موسار[3] یا تعالیم اخلاقی؛ کلام و فلسفه که یا به شکل حاشیه و یا به صورت رسایلی جداگانه نگاشته شده‌اند؛ و آثار بی‌شمار دیگری که کاملاً متنوع‌اند. از تعالیم یهودی‌ای که در این نوشته‌ها تبیین می‌شوند معمولاً با لفظ تورا یاد می‌کنند. این کلمه در معنای اخص آن برای اسفار پنج‌گانه به کار می‌رود.

هیچ یک از آثار مکتوب بالا برای یهودیت فقط ارزش تاریخی ندارند،

---

۱. یرُوشالَییم.

2. rabbinic

3. musar

بلکه همهٔ آنها به نحوی از انحاء و با درجات مختلفی از تقدس، متن‌هایی زنده‌اند و به عنوان دلیل و مدرک، یا راهنمای سلوک دینی و اخلاقی و یا برای ضابطه‌مند کردن عقاید مورد مراجعه قرار می‌گیرند. این متون همواره با هم هماهنگ و سازگار نیستند، و در نتیجه آگاهی‌های معمولی از نوشته‌های یهودی به تنهایی چیزی بیش از یک آشنایی گذرا با دین یهود نخواهد بود. برخی از آنها برجستگی بیشتری یافته‌اند و علاوه بر این در استفاده از عبارات آنها و یا برای تفسیر آنها روش یکسان و معیارینی وجود ندارد.

برای فهمیدن جایگاه امروزی دین باید خوب دریابیم که گذشته چگونه در اذهان و افعال عمل‌کنندگان کنونی زنده است. ادلهٔ لفظی حداکثر فقط بازتاب ناقصی از یهودیت‌اند و در تلاش برای توصیف دین یهود باید همیشه از رفتارهای معمول دینی، الگوهای فکری و واکنش‌های یهودیان دیندار آغاز کرد. خواهیم کوشید تا عناصر متنی و زمینه‌ای یهودیت را با یکدیگر ترکیب کرده، دربارهٔ این دین زنده و مظاهر آن دانشی به دست آوریم و از نزدیک با آن آشنا شویم.

یهودیت دین یک جماعت قومیِ خاص است. برای فهمیدن آن دین باید کمی دربارهٔ این قوم آگاهی یابیم. بنابراین، برای بررسی دین یهود قبل از هر چیز به مقداری اطلاعات دربارهٔ یهودیان و ویژگی‌های خاصی که به عنوان یک هویت اجتماعی ـ تاریخی دارند نیاز است. در واقع، پاره‌ای از این رفتارهای دینی فقط آنگاه به‌خوبی فهمیده می‌شوند که اوضاع و احوال قوم یهود را به حساب آوریم؛ قومی که، به عنوان اقلیت، در میان خیل اکثریتی که غالباً دشمن بوده‌اند در تبعید و زیر فشار تبعیض به‌سر می‌بردند.

با آنکه تعمیم‌ها برآوردهایی نسبتاً خطرخیزند و همیشه باید مراقب آنها بود اما در کاری مانند این تعمیمات نسبتاً موجهی در مورد یهودیت ارائه خواهیم کرد تا بتوان در زمینه‌های پیچیده و غالباً مورد تردید، آنها را به عنوان

میزان و راهنما به کار گرفت. غالباً عملی نیست که همهٔ ظرافت‌ها[1] و قید و شرط‌هایی را که در بررسی‌های جزئی‌ترِ حیطه‌های کاملاً مشخص مطلوب می‌دانیم در کار آوریم؛ چرا که مثلاً زیرگروه‌های مختلف فراوانی با آداب و عادات یهودی خاص خود وجود دارند. پس به خواننده پیگیر توصیه می‌کنیم با استفاده ازکتاب‌شناسی وپی‌نوشت‌ها درک کامل‌تری ازقضایا به‌دست آورد.

ترجمه و تفسیر

هر دینی وقتی به زبانی غیر از زبان خودش مورد بحث قرار گیرد متحمل ابهاماتی می‌شود. یهودیت هم مستثنا نیست و وارث تاریخچه‌ای از توصیفات نادرست و غالباً ناخواسته‌ای است که ناشی از گرایش خاص زبان‌های اروپایی است. ترجمهٔ واژه‌های عبری یا آرامی به معادل‌های انگلیسی به‌ناچار شکل اندیشه‌های یهودی را تابع پیش‌فرض‌های دینیِ مندرج در اصطلاحات انگلیسی می‌کند. از این لحاظ، یهودیت بیشتر از اسلام و بسیار بیشتر از هندویی و یا بودایی گرفتار مشکلات شده است. با پذیرش کتاب مقدس عبری از جانب مسیحیان به عنوان متنی مقدس، و با ترجمهٔ آن به یونانی، لاتین و زبان‌های اروپایی، به نظر می‌رسد ترجمه‌هایی ازپیش‌ساخته برای مفاهیم یهودی ارائه شده است، در حالی‌که در مورد ادیان شرق چنین چیزی در کار نیست. برای آنکه به این روند تعمید مفاهیم کمک نرسانده باشیم بسیاری از مفاهیم یهودی را در این کتاب به لفظ اصلی آنها آورده‌ایم. معنای آنها نیز یا مستقیماً تبیین می‌شود و یا از فحوای کلام به‌دست‌آمدنی است. همچنین واژه‌نامه‌ای آماده شده است تا خواننده بتواند برای توضیحات بیشتر به آن رجوع کند. گرچه این امر کوشش بیشتری از خواننده می‌طلبد این مزیت را نیز دارد که گذاشته‌ایم مفاهیم محوری یهودیت خود سخنگوی خویش باشند و از تداعی‌های پیشینیِ احتمالاً مخرب برکنار مانند.

---

1. refinements

خطای رایجی در میان شاگردان مسیحی کلاس‌های یهودیت به چشم می‌خورد که گمان می‌کنند «یهودیت باستان» عبارت است از دین کتاب مقدس عبری (یا همان «عهد عتیق» مسیحی)، و «یهودیت جدید» یعنی دین یهودیانی که در زمان عیسی در ناحیهٔ فلسطین زندگی می‌کرده‌اند. تردیدی نیست که این‌گونه تصورات تحولات دو هزار سالهٔ اخیر را نادیده می‌گیرد و این جانبداری مسیحی از آن بر می‌آید که گویی وقتی مسیحیت آغاز شد یهودیت دیگر جانی نداشت و به پایان خود رسیده بود. بخشی از اهداف این کتاب این است که نشان دهد این تصور کاملاً خطا است.

۱

مقوله‌ها و پیچیدگی‌ها

به کدام معنا یهودیت دین است؟

چه بخواهیم عنوان دین را برای یهودیت به کار ببریم و چه نخواهیم، نخست باید دیدگاهمان را دربارهٔ این اصطلاحِ نسبتاً پر استعمال مشخص کنیم. این شاخصه تا آنجا معنا خواهد داشت که به یاد داشته باشیم جنبه‌های اختصاصی یهودیت، که در اوراق این کتاب هم مورد بحث خواهد بود، کدام‌اند و چگونه یهودیت را از آنچه عموماً چارچوب‌های مشخص‌کنندهٔ ادیان می‌دانیم جدا می‌نمایند.

آن‌چنان که از قدیم مرسوم بوده، یهودیت خود را نه دینی از ادیان، بلکه تعالیم و فرمان‌هایی می‌دیده است که از رابطه‌ای پیمانی بین خدا و اسرائیل[1] نتیجه شده بودند. عبادت بت‌ها و سلوک اقوام دیگر دین شمرده نمی‌شدند تا در مقابل دین یهود مطرح باشند، بلکه راه‌هایی بیگانه[2] بودند که برای حفظ عهد خدا تهدیدی به شمار می‌آمدند. در کتاب مقدس نیز، مانند متون باستانی دیگر، مفهومی از دین با این خصوصیت موجود نیست.

در دنیای امروز در میان یهودیان سنتی نسبت به توصیف یهودیت به عنوان دینی از ادیان مقاومت قابل توجهی وجود دارد، زیرا این امر به نظر آنان نوعی کوچک شمردن شأن یهودیت است. آنان یهودیت را با مسیحیت،

---

۱. بیسرائل.

2. alien

اسلام و بودایی از یک رده نمی‌دانند. یهودیت نظیری ندارد و از آنجاکه تعالیم الهام‌شدهٔ خدا را که به شکل عهد خدا با اسرائیل مطرح شده‌اند در خود ثبت کرده است در مقوله‌ای مخصوص جای می‌گیرد.

با آنکه این رویّه‌ها به خوبی متذکر می‌شوند که نباید بر یک سنّت دینی خاص مقولات دینیِ از پیش تعیین شده‌ای را که خود می‌پسندیم تحمیل کنیم ولی رده‌بندی یک سنّت خاص در زمینهٔ عام مطالعات ادیان به معنای انکار ویژگی و یگانگی آن نیست. شخصیت‌های برجستهٔ الاهیات یهودی در قرون وسطا هنگامی که از عقاید مسیحیت و اسلام در مقایسه با عقاید یهودیت بحث می‌کردند ــ گرچه مسلماً هدفی جدلی داشتند ــ درست همین‌گونه پیش رفته‌اند.

هنگام سخن گفتن از دین یهود یک مشخصهٔ دیگر را هم باید به یاد داشت. نسبتاً تا این اواخر هیچ دوگانگی‌ای بین جنبهٔ دینی فرهنگ و تمدن یهود با جنبه‌های غیر دینی و دنیایی آن وجود نداشت. خودآگاهی فرهنگی یهود، درک تاریخی یهود، هویت یهودی و تمام هستی یهود در یک چارچوب ذاتاً دینی به هم پیوسته بودند. شاید همین خصیصه بود که، البته در کنار عناصر دیگر، به فقدان یک مفهوم تمام‌عیار از دین در یهودیت کمک کرد.

یهودیت و قوم یهود

تورا، و روش‌های زندگی و الگوهای فکری مربوط به آن، به نحو غریب و پیچیده‌ای با تجارب قوم یهود و تصوری‌که آنان از بی‌شباهتی خود به‌دیگران[1] دارند گره خورده است. این درهم‌بافتگی باعث شده است که تأملات کلامی یهودیان دربارهٔ نسخ تعالیم یهودی با تردید همراه باشد. از یک طرف به نظر می‌رسد که تورا دربردارندهٔ پیامی از سوی خدا به انسان است، پیامی که گرچه روشن است که توسط انبیایی یهودی به ما رسیده، از اعتباری عام برخوردار

1. self-identity

است. از طرف دیگر، تورا یکی از بخش‌ها و در واقع بخش محوریِ پیمانی ویژه‌گرا[1] بین خدای اسرائیل و قوم خاص برگزیده‌اش، یهود، است.

هر دوی این عناصر ویژه‌گرا و همه‌گرا[2] در یهودیت در کنار هم وجود دارند، و گاهی شاید از درون، همچون منظرهایی جدا و تا حدی معارض جلوه می‌کنند.

همراه عناصر همه‌گرا، تلقی مثبتی نیز نسبت به‌امر تبلیغ دین وفعالیت‌های تبلیغی وجود دارد. یهودیت در امپراتوری روم، پیش از آغاز سلطهٔ مسیحیان، خود را دینی می‌دانست که برای جهانِ امت‌های دیگر نیز پیام داشت. گرویدن به یهودیت معمول بود، اما روشن نیست که حاخام‌های بزرگْ خود تا چه حد در این زمینه فعالیت داشتند، یا آنکه آیا همهٔ جنبه‌های این اقدام را قبول داشتند یا نه. این کلمات عهد جدید:

> وای بر شما کاتبان و پرُوشیان؛[3] ریاکاران؛ زیرا شما دریاها و خشکی‌ها را زیر پا می‌گذارید تا پیروی بیابید، و آنگاه که به دنبالتان افتاد او را دو برابر بیشتر از خویش سزاوار دوزخ می‌کنید.(۱)

گرچه بدون‌شک گرایش‌های ضدفریسی ازآن نمایان است، اما به‌وضعیت فعال تبلیغ دین نیز اشاره دارد. به‌علاوه از طریق یوسفوس می‌دانیم که گروندگان به یهودیت، هم در شهرهای یونان و هم در شهرهای بربرها،(۲) و حتی در میان همسران فعالان ضد یهود در دمشق نیز، پیدا می‌شدند.(۳)

مشخص‌ترین بیان دینی این دیدگاه همه‌گرا در یهودیت از این تعلیم رَبّیِ قرن سوم، العازار بن پدات،[4] نمایان است:

> آن قدوس، که مبارک است، فقط بدان جهت اسرائیل را به میان امت‌ها به تبعید فرستاد که با یافتن پیروانی بر شمار خویش بیفزایند.(۴)

---

1. particularistic
2. universalistic
۳. فریسیان.
4. Eleazar ben Pedat

اما آن چیزی که در نگرش دینی قرون وسطا وجه غالب بود دیدگاه ویژه‌گرا بود که تا امروز نیز در میان یهودیان سنتی تا اندازهٔ زیادی باقی مانده است. زمینهٔ خارجی این ویژه‌گرایی تجربه‌ای بود که یهودیان از دشمنی به نام مسیحیت، و بعدها از دشمن همانندی به نام اسلام، داشتند. برگشت از مسیحیت به یهودیت، دست‌کم از روزگار کنستانتین به بعد، کاری بود که برای فرد نوآیین و نیز برای یهودیانی که او را گمراه کرده بودند خطرِ مجازاتی سخت را در پی داشت. لزومی ندارد مدعی شویم که پیدایش این تلقی‌های ویژه‌گرا صرفاً نتیجهٔ فشارهای خارجی بر فعالیت‌های پیرویابیِ یهودیان بوده است، زیرا از درون نیز مبنایی کلامی در کار بود که تبلیغات یهودی در بین بیگانگان[1] را منع می‌کرد.

مسیحیت و اسلام به وضوح دو فرزند دینی یهودیت بودند و بسیاری از افکار و اعمال اساسی را از آن داشتند. بدین ترتیب تبلیغات مسیحیان می‌توانست ادامهٔ مستقیم وظیفهٔ یهودیان تلقی شود که می‌بایست چراغ راه بیگانگان باشند. مسیحیت و اسلام دین یهود را به بیگانگان می‌رساندند، و یهودیت خویشتن را از زحمت پیرویابیِ فعال آسوده دیده، اینک آزاد بود تا بر پالایش تحولات دینی درون خود متمرکز گردد.

تلقی مزبور را در اظهارات موسی بن میمون،[2] بزرگ‌ترین الاهیدان سنّت یهود، که تولید آثار قلمی او تا پایان قرن دوازدهم ادامه داشت، در فقره‌ای که دستگاه سانسور مسیحی از بیشتر نسخه‌های چاپ‌شدهٔ کتابش به نام میشنه تورا حذف کرده بود می‌توان دید:

> و همهٔ مسائلِ مربوط به عیسای ناصری و اسماعیل‌زاده‌ای که پس از او ظهور کرد، صرفاً جهت هموار کردن راه برای مسیحا،[3] و به منظور آماده کردن جهانیان بود تا همه با هم خدا را اطاعت کنند. می‌گویند

---

1. gentiles

۲. Moses Maimonides؛ مُشه بَر مایْمون ۳. Messiah؛ ماشیح.

چگونه چنین چیزی ممکن است؟ ببینید که اینک سراسر عالم از مفاهیم مسیحا، تورا و احکام[1] پر شده است.(۵)

درحالی‌که اوضاع واحوال روزگار، یهودیت را به طرف نوعی ویژه‌گرایی تمام‌عیار برمی‌گرداند در اینجا می‌بینیم ابن‌میمون مدافع نوعی همه‌گرایی تعدیل‌یافته است. برخی از متفکران یهود حتی مایل نبودند به اندازهٔ همه‌گرایی تعدیل‌شدهٔ ابن‌میمون نیز پیش روند. تلقی آنان مبتنی بر گرایش‌های ویژه‌گراتری بود که تا آن زمان در نوشته‌های رِبّیان یافت می‌شد و از این حکایت داشت که تورا برای بیگانگان در نظر گرفته نشده بود و آنان صرفاً ملزم به رعایت هفت قانون نوح بودند: ۱. برپا داشتن دادگاه‌های شرعی و منع، ۲. کفر، ۳. بت پرستی، ۴. بی‌بند و باری جنسی، ۵. آدم‌کشی، ۶. دزدی، و ۷. نخوردن عضو جداشده از حیوان زنده.(۶) بدین ترتیب فرد بیگانه نه باید تورا را بیاموزد(۷) و نه حکم شبات را نگه دارد.(۸) اما اگر واقعاً مایل است که «یوغ پادشاهیِ آسمان و یوغ احکام» را گردن گذارد می‌توان او را به آیین جدید پذیرفت. اما وی ملزم نیست به آیین جدید درآید؛ زیرا اگر هفت قانون نوح را مراعات کند بیگانه‌ای عادل به شمار می‌آید و بهره‌ای از جهان آینده دارد.(۹) گرچه تلقی ویژه‌گرا در قرون وسطا وجه غالب بود اما همچنان برخی ربی‌های منفرد دیدگاه‌هایی برخلاف آن بیان می‌داشتند. بدین جهت است که ربی مُشه کوزایی،[2] از ربی‌های برجسته فرانسوی در قرن سیزدهم، به یهودیان هشدار می‌دهد که رفتار خویش را اصلاح کنند تا بیگانه‌ها به سبب دیدن بدی آنان از ایشان دوری نکنند؛ چرا که هدف از تبعید اسرائیل پیدا کردن پیروان جدید است.(۱۰)

در دوره‌های جدیدتر، در میان یهودیان مترقی و به منظور پیرویابی، به همراه تأکید مجدّدی که برجنبه‌های همه‌گرایانهٔ یهودیت می‌رود، نوعی

---

1. commandments

2. Moses of Coucy

آزادسازی از قید قواعد نیز درکار آمده است. بیشتر سنّت‌گراها با فرآیندهای ساده‌تر مراسم نوآیینی و با مبنای عقیدتی آن فرآیندها مخالف‌اند. از بعضی جهات، برای یهودیان معاصر، ویژه‌گرایی یهودیت نگرش قابل قبول‌تری است؛ زیرا در این صورت آنان ملزم نیستند که دیگر سنّت‌های دینی را منکر شوند مگر آنکه آن سنّت‌ها بت‌پرست باشند. این امر با محیطی برخوردار از تکثرگرایی و تحمل دینی راحت‌تر جور می‌آید. همه‌گرایی تمام‌عیار دربردارنده این معناست که یگانه راه به سوی خدا از یهودیت می‌گذرد، درحالی‌که ویژه‌گرایی راه‌های مختلفی به سوی خدا را مجاز خواهد دانست. بر اساس چنین دیدگاهی، یهودیت صرفاً آن راهی است که از سوی خداوند برای یهودیان قرار داده شده تادر آن گام نهند.

تقریر برجستهٔ ویژه‌گراییِ تکثریِ یهود را در نامه‌ای از موزس مندلسون که در ۱۷۶۹ به آشنایی مسیحی به نام لاواتر[1] نوشته است می‌توان دید:

> مطابق اصول دین خود، من اجازه ندارم بکوشم تا کسی را که درون سنّت اسرائیل زاده نشده است پیرو آن گردانم. این روحیهٔ تبلیغی، که کسانی این‌قدر مایل‌اند به یهودیت نسبت دهند و ریشه‌هایش را در آن بجویند، بالکل با یهودیت بیگانه است. همهٔ ربی‌ها یکصدا قائل‌اند که قوانین مکتوب ویا شفاهی‌ای‌که اساس دین وحیانی ماست فقط برافراد دین ما الزامی است. به اعتقاد ما، خدا به همهٔ امت‌های دیگر دستور داده است که قوانین طبیعی ودینِ پدران نخستین را مراعات کنند. مردمی که مطابق دین طبیعت و دین عقل زندگی می‌کنند بیگانگان پارسا خوانده می‌شوند وازجهان آینده بهره‌دارند... اگر می‌شدکه درمیان‌معاصرانمان، کنفوسیوس یا سولون دیگری داشته باشیم، من بر طبق اصول دین خود، چنان مرد بزرگی را بدون لحاظ مفهوم خنده‌دار کنفوسیوس نوآیین یا سولون نوآیین دوست می‌داشتم و احترام می‌کردم.

---

1. J. C. Lavater

هلاخا، فرهنگ و اعتقاد

سنّت یهود نه تنها برخی اندیشه‌های اساسی دربارهٔ خدا، وحی و انسان را می‌آموزد بلکه، علاوه بر آن، این اعتقادات را با قوانینی راهنمای رفتار، و با تشریفات و مناسکی ابراز می‌کند که نهادهایی دینی و گونه‌های متمایزی از زندگی و فرهنگ یهودی را به وجود می‌آورند. از این رو یهودی بودن شخص لزوماً بدین معنا نیست که وی فردی معتقد نیز هست، به‌علاوه که یهودیان مذهبی هویتشان را در درجهٔ اول به اصول اعتقادی گره نمی‌زنند. در مورد برخی از یهودیان، یهودیتشان بیشتر مشارکت در زندگیِ یک اجتماع خاصِ قومی است تا التزامی دقیق به مناسک یا عقایدی چند. برای برخی دیگر بُعد اصلی یهودیت مجموعهٔ امر و نهی‌های هلاخایی است که هنجارهای رفتاری را معین می‌کنند، به‌علاوهٔ آرایی کلامی که حکم موجودی تخیلی و برکنار را پیدا کرده‌اند.

یکی ازمدافعان متجدد این‌دیدگاهِ اخیر، پروفسور یِهوشُوئع لایبوویتس،[1] مدعی است: آنچه یهودیت را دوام بخشیده و هویت آن را حفظ کرده است چیزی جز دین اسرائیل که در تورا و میصواها مجسم است نیست. همهٔ مشخصه‌های دیگر موجودیت یهود، یعنی عقاید، فلسفه‌ها، خلقیات، اصول‌اخلاقی، ادبیات، شعر، فرهنگ عامه، سیاست و سازمان اجتماعی، همه سرشتی عام و بشری داشته‌اند. اینها نه یهودی به معنای خاص آن، بلکه هر کدام در درون چارچوب عام تاریخ یهود گوشه‌ای از چهرهٔ آن را نمایش داده‌اند. «تمام اندیشه‌ها و نظریات متفاوت و متغیری که در یهودیت می‌بینیم چیزی جز رو بناهای بنیادی به نام هلاخا نیستند.»(۱۱)

این رویکرد را که برای هلاخا، یعنی برای راه یهودیت یا وجه فقهی و حقوقی آن که با میصواها یا فرمان‌ها سر و کار دارد، تقدم قائل است می‌توان در

1. Yehoshua Leibowitz

میان گروه کوچک اما با نفوذی از متفکران راست‌کیش یافت. این رویکرد زمینهٔ حاصلخیزی برای رشد نوعی فلسفهٔ مذهبیِ[1] درون‌نگر در یهودیت فراهم آورده است که برای مرتبط کردن دین یهود با مسائلی که از سرشت عام دینی برخوردارند کوششی به عمل نمی‌آورد. چنین رویکردی کسانی را که به آن ملتزم‌اند قادر می‌سازد تا بر مشکلاتی که متفکران یهودی را در جهان جدید به ستوه آورده است فائق آیند؛ چرا که فکر آنان را از درگیر شدن با مسائل گسترده‌تر کلامی آزاد می‌گذارد.

این رویه یک نظیر غیر دینی نیز دارد که محیط اجتماعی مربوط به اعمال هنجارین را مشمول تحقیقات الاهیاتی نمی‌داند. این قرائت عرفی‌شده، همهٔ مؤلفه‌های دینی یهودیت و از جمله بُعد هلاخایی آن را صرفاً محصول‌هایی از فرهنگ قومی یهودیان می‌داند و معتقد است چیزهایی مانند دریافت مشترک آنان از تاریخ عمومی قوم، مجموعه‌ای از سبک‌های زندگی یهودی، به کارگیری زبان‌ها، راه و رسم‌های جمعی، آداب بومی و ارزش‌های اخلاقی یهودیان، همه بر آن مؤلفه‌ها مقدم‌اند. در حالی که سکولاریست‌ها طبیعتاً به این شکل از یهودیت فرهنگی یا قومی گرایش دارند، بیشتر آنانی که از شکل هلاخایی حادتر یهودیت دفاع می‌کنند راست‌کیش‌های افراطی هستند.

اکثریت غالبی از یهودیان، چه راست‌کیش، چه محافظه‌کار و چه اصلاح‌گرا، دیدگاه بازتری دربارهٔ دین یهود و زندگی یهود دارند. اگرچه مقدار تأکید گروه‌های مختلف بر مؤلفه‌های مختلف یکسان نیست، و با آنکه راست‌کیش‌ها بیشتر از اصلاح‌گرایان بر بعد هلاخایی اصرار می‌ورزند اما فکر و ذکر همه در یهودیت آن است که بین عمل و عقیده هماهنگی ایجاد کنند و در تنش‌های به وجود آمده بین یهودیت و جهان جدید دخالت نمایند. تماس آزاد و باز میان یهودیان و بیگانگان در جهان غرب نه تنها آگاهی

---

1. scholasticism

یهودیان نسبت به وضعیت اعتقادی آنان و شئون مسئله‌ساز آن را بیشتر کرده است بلکه هویت آنان را نیز به علت سازگاری با محیط و ازدواج‌های خارجی آنها کمرنگ‌تر کرده است.

ظهور یک کشور یهودی در سرزمین مقدس تاریخی، ملی‌گرایی یهودی را به خصیصهٔ ذاتی خودآگاهی معاصر یهودیان تبدیل کرده است، خودآگاهی‌ای که با ملی‌گرایی منطقه‌ای‌تر یهودیان آزادشده به عنوان شهروندان آمریکایی، انگلیسی یا فرانسوی، می‌باید سازگار گردد. پدیده‌های اجتماعی و اخلاقی عمدهٔ روزگار ما دوباره یهودیان را به طرز تلقی هلاخای سنتی از رفتارهای بهنجار، علاقه‌مند کرده و توان تازه‌ای به آنان داده است تا با جامعهٔ بی‌بند و بار با موفقیت مواجه شوند.

حساس‌ترین حوزهٔ این تنش‌ها حوزهٔ آموزش و پرورش، یعنی جایی است که کودکان یهودی به راحتی در معرض اندیشه‌ها، طرز فکرها و ارزش‌های عموم مردم قرار دارند. یکی از راه‌حل‌هایی که اقلیت قابل توجهی از والدین یهودی برمی‌گزینند فرستادن بچه‌هایشان به مدارس یهودی است. این امر برای کاستن از تأثیرات محیط بیگانه، تقویت ارتباط اجتماعی با هم‌کیشان یهودی، کم کردن احتمال ازدواج‌های خارجی، و فراهم آوردن حداقلی از تعلیم و تربیت یهودی لازم به نظر می‌آید. اما مدارس یهودی هم مشکلات خاص خود را به بار می‌آورند؛ چراکه احساسِ بیزاری و بی‌اعتنایی به دیگران را در کودکان یهودی تقویت می‌کنند و دیواره‌های نامرئی گتوی فرهنگی‌ای را که ایشان را از جهان دیگران جدا می‌دارد ستبرتر می‌نمایند. راه‌حل دیگر که در حقیقت فقط بخش کوچکی از یهودیان غربی آن را انتخاب کرده‌اند، اما شمار بسیار بزرگ‌تری از آنان در اندیشهٔ آن هستند، مهاجرت به اسرائیل است. این راه‌حل، فشارشدیدی راکه هم‌سرنوشت شدنِ عاطفی با کشور اسرائیل براحساس شهروندی یهودیان آن سرزمین‌ها

تحمیل کرده بود، و نیز تعهد وفاداری یهودیان به کشور میزبانشان را از دوش آنان برمی‌دارد.

ابعاد هویت یهودی

برای فهمیدن دریافت یهودیان و نیز بیگانگان از هویت یهودی، مهم آن است که از عناصر گوناگونی که موجب یهودی شدن می‌شوند تحلیلی عمومی به دست دهیم. به طور خلاصه، چهار مقوله را می‌توان از این میان برگزید که یهودی بودن امور موکول بدانهاست: ۱. منشأ زیستی؛ ۲. پیوندهای دینی؛ ۳. عضویت در گروه‌های اجتماعی ـ فرهنگی؛ ۴. وابستگی‌های قومی یا ملی و زبان‌های مورد استفاده.

هر یک از این مقوله‌ها از دیگری مستقل است و بنابراین ممکن است کسی فقط به یک مقوله وابسته باشد؛ مثلاً به لحاظ زیست‌شناختی یهودی باشد ولی وابستگی دینی، اجتماعی و یا ملی به یهودیت نداشته باشد. اکثر یهودیان[1] مطابق بیشتر این مقوله‌ها یهودی[2] به حساب می‌آیند؛ به‌علاوه از آنجا که برخی از ملاک‌ها برای هویت یهودی کافی دانسته می‌شود و برخی دیگر نه، گروه‌های گوناگون یهودی برای مقوله‌های مختلف منزلت‌های گوناگون قائل‌اند. بیایید این چهار مقوله را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

منشأ زیستی

مطابق هلاخا، برای یهودی به شمار آمدن شخص، کافی است که از مادری یهودی به دنیا آمده باشد. از قدیم این نکته چنین فهمیده شده که کودکان زنان یهودی‌ای که مورد تجاوز غیریهودیان قرار می‌گرفتند از جانب اجتماع یهود، یهودیانی کامل به‌شمار می‌آمدند. چنان وقایعی در اروپای پیش از دوران

---

1. Jews
2. Jewish

جدید نادر نبوده‌اند. هلاخای سنتی در مورد کودکانی که از پدری یهودی و مادری بیگانه به دنیا آمده باشند همین قانون را جاری نمی‌داند، چرا که چنین کودکی بیگانه بشمار می‌رود؛ گرچه یهودیت اصلاح‌گرا چنان بچه‌هایی را، غالباً، یهودی می‌داند.

آنچه باعث پیچیدگی بیشتر مقولهٔ زیستی شده این امر است که بیگانگان معمولاً آن تقسیم‌بندی داخلی یهودیان را نمی‌شناسند و چه‌بسا کسی را که هم پدر و هم مادرش یهودی باشند یهودی بدانند. این نکته در مورد تلقی‌های یهودستیزانه از یهودی بودن افراد بی‌تردید وجود داشته است. نمونهٔ این امر را می‌توان در قوانین شهروندی امپراتوری نازی دید که کسی را یهودی دانسته است که از خون یهودی و دارای یک پدربزرگ یا مادربزرگ یهودی باشد. این به معنای آن بود که برخی از مردمانی که به جهت یهودی بودن از رژیم هیتلری ستم دیدند، حتی از نظر یهودیت اصلاح‌گرای افراطی نیز یهودی دانسته نمی‌شدند و در واقع هیچ چیز یهودی‌ای در آن نبود.

یک یهودی ملحد و ضد دین که از مادری یهودی متولد شده بود، باز از دید هلاخا یهودی به حساب می‌آمد و در نتیجه، دیگر یهودیان نیز او را یهودی می‌دانستند. تنها مشکل واقعی در مورد هویت یهودیانی پیدا می‌شود که گرچه از مادری یهودی به دنیا آمده‌اند اما به دین دیگری بر می‌گردند. در این موارد با تعارض مقوله‌ها مواجهیم، مثلاً تقابل منشأ زیستی با پیوند دینی. طرز تلقی سنتی یهودیان در چنین جایی این است که چنان شخصی باید از بعضی جهات، و نه از همه جهت‌ها، یهودی شمرده شود.

در ۱۹۶۲ وقتی برادر دانیل، یک راهب کَرمَلی،[1] کوشید با توسل به قانون بازگشت، نامش را به عنوان شهروند اسرائیل ثبت کند پرونده‌ای از این دست به دادگاه عالی اسرائیل رفت. بر اساس قانون بازگشت به یهودیان سکونت‌گزیده در اسرائیل بلافاصله و بدون آنکه لازم باشد پیش از تثبیت

---

1. Karmelite

وضعیت ملی خود دوره‌ای را صبر کنند حق شهروندی اعطا می‌شد. او، که در اصل اسوالد روفایزن نام داشت، در ۱۹۲۲ در یک خانواده یهودی لهستانی به دنیا آمد و در ۱۹۴۴ وقتی که از دست آزار نازی‌ها در یک صومعهٔ کاتولیک‌ها مخفی شده بود به مسیحیت گرویده بود. دادگاه گرچه خصوصاً بر مبنای هلاخا حکم نکرده بود اما با اکثریت آراء درخواست روفایزن را رد کرد و حکم داد که به کاربردن اصطلاح «یهودی»[1] برای کسی که به‌دینی دیگر عمل می‌کرده است با حس قومی یهودیان و نیز با استعمال رایج این لفظ منافات دارد.

پیوند دینی

روش رسمی هلاخا مستلزم آن است که هر بیگانه‌ای می‌توانند با از سر گذراندن فرآیند نوکیشی (گِیُّور)[2] به یک یهودی بدل شود. کشمکش چشمگیری در مورد اینکه دقیقاً چه چیزهایی باید تشکیل‌دهندهٔ این فرآیند باشند بین راست‌کیش‌ها، اصلاح‌گرایان و محافظه‌کارهای یهود در کار بوده است. نوآیینی هلاخایی سنتی، در حد فرآیندی صرفاً آیینی، مستلزم پذیرفتن همهٔ فرمان‌های واجب بر یهودیان و آنگاه فرو رفتن در میقوِه[3] یا حوضچه بود که به گونه‌ای مخصوص طراحی می‌شد و به مخزنی از ذخیرهٔ آب تازه مثل آب باران اتصال داشت. این فرآیند در مورد نوآیینان مذکر (گِر)،[4] پیش از غسل ارتماسی آیین ختنه را نیز شامل می‌شد. برای آنکه افراد تازه‌کیش علاوه بر کسب توانایی درک و هضم چیزهایی که لازمهٔ یهودی شدن است بتوانند در این مسئله هم تأمل نمایند که آیا از صمیم دل خواهان این تغییرند یا نه، پیش از پذیرفتن کیش جدید یک دورهٔ مطالعاتی برایشان ترتیب می‌دهند. این دورهٔ مطالعه و تأملِ پیش از تغییر دین، در میان یهودیان راست‌کیش طولانی‌تر است و ممکن است به حکمِ بِت‌دین به چهار یا پنج سال هم افزایش

1. Jew
2. giyyur
3. mikveh
4. ger

یابد. تغییر دین می‌بایست در حضور سه ربی که بِت‌دین[1] یا دادگاه شریعت از آنان تشکیل می‌شود واقع گردد. اگر بِت‌دین در دسترس نباشد، معتبر بودن فرآیند نوکیشی از نظر مراجع حاخامی اصیل اختلافی است.

یهودیت راست‌کیش هنوز هم برای امر تغییر دین از این رویّهٔ سنتی پیروی می‌کند. تغییراتی اگر در کار آمده باشند صرفاً تزیینی‌اند. مثلاً نوآیینان مؤنث (گِیورت)[2] امروزه به هنگام فرو رفتن در آب چه‌بسا لباسی بلند و گشاد به تن می‌کنند. این کار در حالی‌که مانع شرمندگی نوآیین یا سه ربی‌ای که باید شاهد آن عمل باشند می‌گردد، عمل به این واجب نیز هست که آب میقوه باید با تمام قسمت‌های بدن در تماس قرار گیرد.

رسم محافظه‌کار در این مورد، مانند بسیاری مناسک دیگر، به رویّهٔ سنتی بسیار شباهت دارد، اما ممکن است همیشه به نص دقیق جزئیات مناسک عمل نکنند. این حاکی از آن است که ربی‌های راست‌کیش در تمام موارد فرآیند نوکیشی نزد محافظه‌کاران را به رسمیت نمی‌شناسند؛ این امر گاه یک موضع سیاسی است و گاه بدان جهت است که در اعتبار اصل آن تشریفات و نیز در اعتبار ربی‌هایی که ناظر آن بوده‌اند شک دارند. از آنجا که یهودیت اصلاح‌گرا آیین غسل ارتماسی را به کناری نهاده است، و ختنه را به عنوان الزامی دینی انجام نمی‌دهد، فرآیند نوآیینی‌اش از جانب یهودیت راست‌کیش و یا محافظه‌کار به رسمیت شناخته نشده است. بنابراین، وضعیت کنونی بسیار سیال است و گروه‌های مختلف ملاک‌های متفاوتی برای نوآیینی پذیرفته‌اند و به کار می‌برند.

مسلماً این امر مسئله هویت را تبدیل به مشکلی با ابعاد متعدد خواهد کرد؛ زیرا یهودیان راست‌کیش و یا محافظه‌کار معمولاً با نوآیینان اصلاح‌گرا ازدواج نمی‌کنند. همین مشکلات نیز برای نوکیشان محافظه‌کار در برابر یهودیان راست‌کیش وجود دارند. سه گرایش موجود در یهودیت جدید[(۱۲)]

1. bet din 2. giyoret

تا این زمان واقعاً نخواسته‌اند برای پدیده‌ای که ممکن است در درازمدت جامعهٔ یهود[1] را به سه گروه کاملاً درون‌گرا[2] تقسیم کند، فکری اساسی کنند. درکشور جدید اسرائیل که مشکلات مربوط به‌نوکیشی گاه‌به‌گاه به‌بحران‌های سیاسی دربین اعضای دولت‌های ائتلافی دینی/سکولار منجرمی‌شود،عموماً شیوهٔ راست‌کیش‌ها غلبه دارد. از آنجا که بسیاری از پشتیبانی‌ها از اسرائیل و نهضت صهیونیزم، توسط محافل محافظه‌کار و اصلاح‌گرای آمریکای شمالی تأمین می‌شوند، تحریکات و فشارهای روزافزونی از طرف این گروه‌ها صورت می‌گیرد تا اسرائیل نوآیینان این گروه‌ها را به رسمیت بشناسد. گرچه راست است که جامعهٔ حاخام‌های راست‌کیش[3] در اسرائیل معمولاً بیشتر از راست‌کیشان پراکنده،[4] در مسئلهٔ نوآیینی انعطاف‌پذیرند و یا مثلاً برای کسانی که می‌خواهند تغییر دین دهند هم دورهٔ انتظار پیش از آن را کوتاه گرفته‌اند و هم طرح‌های آموزشی خاصی به اجرا می‌گذارند، اما بعید است که تحت هر شرایطی با آداب نوکیشی «مترقیان» سرِ سازگاری داشته باشند.

عضویت در گروه‌های اجتماعی فرهنگی

مفهوم اجتماع یهودیان ـ خواه به معنای اجتماع بزرگ همهٔ یهودی‌ها، که مشهور به کلال ییسرائل[5] است، و خواه به معنای اجتماع کوچک هر مجموعه‌ای از یهودیان در مکانی خاص ـ در مرکز زندگی یهودی قرار دارد. در روزگاران باستان اجتماع یهودیان صرفاً از یهودیان تشکیل نمی‌شد. بیگانه‌ای که در «سرزمین اسرائیل» زندگی می‌کرد و می‌پذیرفت که هفت قانون نوح را گردن گذارد به عنوان گِرْتوشاوْ[6] یا بیگانهٔ مقیم شناخته می‌شد و در اجتماع از حقوق و تکالیفی محدود برخوردار بود. اگر می‌بینیم شمار زیادی از بیگانگان یونانی‌زبان در دورهٔ ما قبل مسیحی امپراتوری روم بدون آنکه

---

1. Jewry
2. endogamous
3. Orthodox rabbinite
4. Diaspora Orthodoxy
5. Kelal Yisrael
6. ger toshav

مطابق رسم معمول تغییر دین دهند به کنیساهای یهودیان پراکنده می‌پیوستند، به خاطر آن بود که شکل تعدیل‌یافته‌ای از این شیوه هنوز در میان اجتماعات یهودی آنجا رواج داشته است.

عنوان گِرْتوشاوْ امروزه دیگر جا ندارد، و لااقل به لحاظ نظری، همهٔ کسانی که در پیوند نزدیک با یکی از اجتماعات یهودیان قرار داشته‌اند یا واقعاً یهودی بوده‌اند و یا خود را یهودی می‌دانسته‌اند. اما در عمل از آنجا که زندگی جوامع یهودی علاوه بر دین مشتمل بر عناصر اجتماعی و فرهنگی نیز هست افرادی در میان اعضای اجتماع یافت خواهند شد که از مادری یهودی به دنیا نیامده و یا به یهودیت تغییر دین نداده‌اند. برای مثال، گاه اتفاق می‌افتد که عضو مونثی از اجتماع یهودیان با یک بیگانه ازدواج می‌کند و کودکانش را هم در همان اجتماع به دنیا می‌آورد. وقتی این بچه‌ها بزرگ می‌شوند و خواهان مشارکت در حیات دینی اجتماعی و یا ازدواج با زوجی یهودی و بر طبق رسوم کنیسایی می‌گردند ناچار مشکلاتی پیدا خواهد شد.

وابستگی قومی ـ ملی و استفاده از زبان خاص

با پیدا شدن کشور جدید اسرائیل، بعد جدیدی به هویت یهودیان افزوده شده است. درمهاجرت یا عَلیا(«بالا آمدن، تعالی») به‌سوی اسرائیل یهودیانی از سرتاسر جهان و گاه با همسران غیریهودی خویش آمده‌اند. اسرائیلیان جوانی وجود دارند که از دید هلاخا یهودی نیستند، اما در اسرائیل به دنیا آمده‌اند و حرف زدن عبری آموخته‌اند، در ارتش اسرائیل خدمت می‌کنند و هویتی یهودی و اسرائیلی و متمایز از مسیحیان یا مسلمانان آنجا دارند. این بچه‌ها همه از ازدواج‌هایی مختلط‌اند و مادرانشان نیز یهودی نیستند.

در اسرائیل که هلاخای سنتی به عنوان معاهده‌ای بین احزاب سیاسی دینی و سکولارِ حکومت عمل می‌کند و شئون شخصی را نیز تحت تأثیر خود دارد، حضور این یهودیان غیر یهودی، از حوزه‌ای در حیات حکومت یهودی حکایت می‌کندکه مشکلات‌خاصی برای خود دارد. تشکیلات راست‌کیش‌ها

غالباً توانسته است بر مشکلات نوکیشیِ کسانی که خواهان تغییر دین هستند چیره شود. اما کسانی هم یافت می‌شوند که منزلت ملی یهودیان را طالب‌اند، ولی از تغییر دین سر باز می‌زنند.

در ۱۹۶۸ یک افسر نیروی دریایی اسرائیل به نام بنیامین شالیت[1] درخواست کرد تا کودکانی که از همسر بیگانه‌اش و در اسرائیل به دنیا آمده‌اند، از جانب وزارت کشور، دارای ملیت یهودی قلمداد شوند. دادگاه عالی اسرائیل که شالیت از آن درخواست تجدید نظر کرده بود، اگرچه خاطرنشان ساخت که از جنبهٔ قوانین دینیِ مربوط به شئون شخصی در اسرائیل بچه‌های شالیت باید بیگانه دانسته شوند، با این حال با درخواست او موافقت کرد. پس از اعتراضات چشمگیری از جانب احزاب دینی، نهایتاً دولت اسرائیل قانون ثبت نام شهروندان را چنان تعدیل کرد که فقط آنانی که از مادرانی یهودی به دنیا آمده و یا به یهودیت برگشته باشند می‌توانند یهودی قلمداد شوند.

در موقعیت کنونی، اسرائیلیان جوان دیگری نیز که وضعیتی شبیه فرزندان شالیت دارند در حال بلاتکلیفی هویتی به سر می‌برند. مشکلاتِ حول و حوش هویت یهودیان از اینجا ناشی می‌شوند که اسرائیل رسماً حکومتی یهودی است و جمعیتی دارد که نه تنها شمار بزرگی از بیگانگان، بلکه بخش قابل توجهی از یهودیان سکولار را هم در بر می‌گیرد. در اسرائیل خود فرآیند قانون‌گذاری نیز امری یکدست نیست و در برخی زمینه‌ها از قوانین دینی و در زمینه‌هایی دیگر از قوانین غیر دینی بهره‌برداری می‌شود. هر شهروند اسرائیلی باید یک کارت هویت همراه داشته باشد که لئوم[2] او، یعنی ملیت وی در آن ثبت است. این کارت را وزارت کشور صادر می‌کند که گرچه در عمل تحت تسلط احزاب دینی بوده است اما در تصمیمات مربوط به لئوم شخص، رسماً ملزم به ملاحظات هلاخایی نیست. در لئوم بیشتر

---

1. Benjamin Shalit

2. leom

شهروندان اسرائیلی عنوان «یهودی» ثبت می‌شود، ولی یهودیان مذهبی مشاجره دارند که نباید دوایر دولتی در آن نقشِ تعیین‌کننده‌ای داشته باشند بلکه مقولات هلاخایی باید آن را مشخص کنند.

اهمیت اینکه چه ملاک‌هایی برای مشخص کردن لئوم یهودیان باید مورد استفاده قرار گیرند از این امر معلوم می‌شود که قوانین ازدواج و طلاق در اسرائیل برای همهٔ یهودیان تحت نظارت حاخام‌های راست‌کیش است، همچنان‌که مسلمانان یا مسیحیان نیز تحت نظارت مراجع دینی خودشان قرار دارند. فردی با ملیت یهودی که مطابق هلاخا لایق عنوان «یهودی» نیست، و از زمرهٔ مسلمانان یا مسیحیان هم نمی‌تواند به شمار آید، در مملکت اسرائیل راهی برای ازدواج ندارد. اگر هم چنین شخصی با تشریفاتی مدنی و در خارج ازدواج کند پس از آن باید نظام حقوقی سکولار اسرائیل آن ازدواج را تنها به موجب پیمان‌های بین‌المللی به رسمیت بشناسد. مشکلات مربوط به هویت برای اینگونه «یهودیان» ملی که در اسرائیل زندگی می‌کنند می‌تواند دردناک باشد، و اگرچه شمار اینان بخش کوچکی از اهالی را تشکیل می‌دهد، ولی در جنگ قدرت بین مذهبیان و سکولارها حکم بشکه‌های باروت را پیدا می‌کنند.

این مشکلات با امواج مهاجرت به‌اسرائیل پس‌ازفروپاشی اتحاد شوروی بیشتر نمایان شده‌اند. زیرا بسیاری، و به قولی حدود سی درصد، از مهاجران (عولیم)[1] روسی از دید هلاخا یهودی به شمار نمی‌آیند. اینها یا همسران یهودیان و یا فرزندان و نوه‌های مادری بیگانه و پدری یهودی‌اند، و یا صرفاً بیگانگان روسی‌ای هستند که با دادن رشوه برگه‌های هویت یهودی به دست آورده‌اند تا از فقر روسیه بگریزند و زندگی جدیدی در غرب دست و پا کنند.

---

1. Olim

۲

عقاید دینی اصلی

سرشت خدای یهودیت

توحید را معمولاً اعتقاد به خدای واحد می‌دانند، اما در پس این تعریفِ بیش از اندازه ساده پیچیدگی‌های بی‌شماری نهفته است. یهودیت در طی تاریخ طولانی‌اش همیشه خود را متعهد دیده که به خدای یگانه ایمان بورزد، اما معنای این اعتقاد و الاهیاتی که بر گرد آن حلقه زده به نحو چشمگیری از دوره‌ای تا دورهٔ دیگر فرق کرده است. در هر عصری تصورات گوناگونی دربارهٔ خدا در کنار هم وجود داشته و اندک اندک در یکدیگر تأثیر گذاشته‌اند. چه‌بسا این نکته حتی در مورد یک فرد واحد، که تصورش از خدا احتمالاً دربردارندهٔ شماری از عناصر مختلفِ مأخوذ از پیشینیان است، نیز صدق کند. در مطالب آینده مؤلفه‌های اصلی‌ای را نشان می‌دهیم که عناصر تشکیل‌دهندهٔ تصویر پیچیدهٔ اعتقادات یهودی‌اند.

۱. انسان‌انگاری

خصیصهٔ زبانی که یهودیان، همچون دیگر مردمان، از روزگاران نخست تا به امروز دربارهٔ خدا به کار می‌گرفته‌اند عبارت است از استفاده از تعابیری که مناسب ارتباطات انسان‌ها با یکدیگر و با جهان است، و به کار بردن آن در مورد خدا. این نکته گرچه بی‌نهایت مشکل‌زاست اما در الاهیات یهودی

نقش محوری دارد و باعث شده است فلاسفهٔ یهودیِ قرون وسطا در تلاش برای خنثا کردن فشار شدیدی که بر اذهان آدمیان وارد می‌کرد انرژی فکری قابل توجهی مصروف دارند. سخن گفتن از خدا به عنوان پدر یا شاه، و با عناوینی چون خشمگین یا خوشحال، و به عنوان کسی که جهانی می‌آفریند و از آفریده‌اش ملول می‌شود، و مانند اینها، به خوبی می‌فهماند که آدمی با خدا به وسیلهٔ زنده‌ترین تعابیرِ در دسترس خود ارتباط برقرار می‌کرده است. به علاوه، این نکته کمک می‌کند تا تصوری جسمانی از خدا شکل گیرد که با دیگر تعالیم یهودی دربارهٔ ذات او ناسازگار است. ربی‌های تلمودی اغلب مقدم بر مواردی از بیاناتشان که انسان‌انگاری آنها افراطی‌تر بود این عبارت را ذکر می‌کردند: «اگر که ممکن می‌بود (یعنی سخن گفتن از خدا با این کلمات)».

زبان انسان‌انگار نوع توحیدی را که در واژه‌هایش می‌ریزیم تحت تأثیر قرار خواهد داد. این نوع از گفتار در حالی‌که خدا را همچون موجودی انسان‌وار، اما قدرتمندتر و اخلاقی‌تر، نشان می‌دهد تأکید دارد که هستی خدا همواره با هستی انسان همراه است. خدا همانند اشخاص متجلّی می‌شود: دل‌نگران آدمی است و می‌خواهد که آدمی او را از خشم به در آورد. به جز کتاب مقدس و نوشته‌های تلمودی، مخزن عمدهٔ افکار انسان‌انگار نمازنامهٔ سنتی یهودیان است.

۲. تعالی‌گرایی

تعالی‌گرایی یعنی تأکید بر اینکه خدا غیر از چیزهای دیگر است و با جهان مخلوق تفاوت جوهری دارد. در نقطهٔ مقابل دیدگاه انسان‌انگار، عامل تعالی‌گرای اندیشهٔ یهودیان در باب خدا وجود دارد. از این دید، تمام گفتارهای آدمی دربارهٔ خدا چیزی جز تلاش او برای دریافتن موجودی غیر قابل درک نیست. این دیدگاه در نهایت با فرض شکافی عمیق بین خدا و جهان، او را از آن جدا می‌کند. نه «افکار» او [مثل] افکار ماست و نه

«روش‌ها»ی او [مانند] روش‌های ما. الاهیات فلسفه‌اندیش[1] یهودیان همیشه موضعی تعالی‌گرا اتخاذ کرده است. اما این منحصر به فلاسفهٔ یهود نیست ــ بیانات کتاب مقدس بین انسان‌انگاری تمام‌عیار و بدیل تعالی‌گرای آن در نوسان است، و در شکل‌های ابتدایی عرفان یهودی که در سنّت مرکاوا[2] مطرح‌اند نوعی تعالی‌گرایی غلیظ موج می‌زند. عبادت بت‌ها که منفور توحید یهودی است چالشی رودررو با تعالی و یگانگی خدا به شمار می‌آید. خدا را نمی‌توان با هیچ جنبه‌ای از خلقتش یکی دانست.

۳. همه ـ در ـ خدایی[3]

خدا در هر چیزی هست اگرچه او را با کل جهان خلقت، و به طریق اولی با هیچ بخشی از آن، نمی‌باید یکی دانست. این درک از خدا در زمرهٔ تحولات تقریباً متأخر است و از دورهٔ قرون وسطا به بعد در میان عارفان یهود رایج بوده است. در حالی‌که انسان‌انگاری روش بسیار مشکل‌سازی برای تفکر دربارهٔ خداست و خدا را به ابعاد تجربهٔ آدمی فرو می‌کاهد، تعالی‌گرایی در عموم موارد خدا را از تجربهٔ دینی آدمی جدا می‌کند و به نوعی خداشناسی طبیعی و دئیزم منجر می‌شود. همه ـ در ـ خدایی می‌کوشد با مسلم شمردن خدایی که واقعیتِ ورای همهٔ نمودهاست کشمکش دو جانبه‌ای را که در الاهیات یهودی بین خدای فیلسوفان و خدای پدران وجود دارد برطرف نماید. بدین ترتیب خدا غیر از جهان خلقت است ولی با آن عمیقاً ارتباط دارد. غیر عارفان چنین برداشتی را نمی‌پذیرند؛ زیرا یا آن را به غلط با همه‌خدایی[4] یکی می‌انگارند (یعنی مساوی بودن خدا با مجموعهٔ آنچه وجود دارد) و یا به نظرشان رسیده است که به نوعی بی‌قانونی و اباحی‌گری منجر می‌شود؛ چراکه اگر، همانگونه که در همه ـ در ـ خدایی مطرح است، هر چیزی

---

1. philosophy-minded
2. Merkavah
3. pan-en-theism
4. pantheism

مظهری از خداست به نظر می‌رسد دیگر میان مقدس و شیطانی، یا خیر و شر تمایزی نخواهد ماند.

۴. ویژه‌گرایی

ویژه‌گرایی یعنی خدا خدای اسرائیل است. تصویری که کتاب مقدس از خدا ارائه می‌دهد حکایت از آن دارد که او با قوم اسرائیل وارد رابطهٔ پیمانی ویژه‌ای شده است. عمل خدا عمل موجودی رهایی‌بخش در تاریخ اسرائیل است و اسرائیل باید فقط به او وفادار بماند. همراه با این تصویر ویژه‌گرا، تصوراتی نیز دربارهٔ قوم یهود و منزلت و سرنوشت مخصوص آن پذیرفته شده است. ویژه‌گرایی خصیصه‌ای است که در تمام دوره‌های تاریخ یهود وجود دارد اما لزوماً در همهٔ آنها وجه غالب نیست. ویژه‌گرایی با گرایش‌هایی که از همه‌گراییِ غلیظ‌تری برخوردارند در تقابل و ناسازگاری است.

۵. همه‌گرایی

همچنین در کتاب مقدس گفته می‌شود که خدا خالق آسمان و زمین، و خدای تاریخ بشریت است؛ او دل‌نگران آدمیان، و عموماً در امور مربوط به آنان تأثیرگذار است. اگرچه برعکس ویژه‌گرایی و انسان‌انگاری رابطه‌ای ضروری بین همه‌گرایی و تعالی‌گرایی وجود ندارد، ارتباطی معقول بین آنها موجود است: اگرچه خدا به کلی چیز دیگری است و به هیچ جنبه‌ای از جنبه‌های مخلوقاتش شباهتی ندارد، این امکان وجود دارد که او را به‌راحتی با تمام مجموعهٔ دست‌ساختش مرتبط دانست. باری، تصاویر انسان‌انگار که مستلزم نوعی حلول یا دستِ‌کم رابطه‌ای مانند روابط اشخاص هستند، با گرایش ویژه‌گرا که خدا را «پدر» یا «شاه» اسرائیل می‌داند ساده‌تر جور در می‌آید.

اگرچه ممکن است هر یک از آیین‌های[1] مختلف فقط یکی از دیدگاه‌های

---

1. rituals

خاص درباره خدا را به میان آورد و الاهی‌دانان، عارفان و یا پارسایان سادهٔ یهودی نیز هر کدام با تصاویر اصلی متفاوتی سر و کار داشته باشند اما همهٔ آن پنج مؤلفه مذکور، در درک یهودیان از خدا حضور دارند. با ظهور یهودیت جدید و انشعاب آن به جریان‌های سنتی و مترقی، برآوردهایی که از مفهوم یهودی خدا به‌عمل آمده با توجه و احتیاط بیشتری همراه بوده است. این روند، به‌ویژه در دوران پس از آشویتس،[۱] به این نقطه رسیده است که گویا هیچ یک از تصویرهای سنتی را نمی‌توان کاملاً مناسب احوال یهودیان جدید دانست. با این حال التزام اساسی به توحید پابرجاست و وحدت[۲] و بساطت[۳] خدا هنوز محورهای اصلی عموم دیدگاه‌های یهودی نسبت به خدا در قرن بیستم هستند. اما تفسیر معنای توحید یهودی در میان مکاتب فکری مختلف این عصر از مسائل مورد مناقشه است.

حلول، تعالی و بت‌پرستی

اگرچه پنج مؤلفهٔ اصلی در اعتقاد یهودیان دربارهٔ خدا را خاطرنشان کرده‌ایم اما نوعی دوگانگی مفاهیم نیز وجود دارد که برای نزدیک شدن به فهم الاهیات یهودی از اهمیت اساسی برخوردار است و آن همان تفاوتی است که میان حلول خداوند و تعالی او هست. اندیشه‌های یهودیت میان حلول و نزدیکی خدا با تعالی مطلق او در نوسان دائم است.

ابن‌میمون (قرن دوازدهم)، که در فضای فلسفهٔ قرون وسطا قلم می‌زند، با قاطعیت اظهار می‌دارد که اعتقاد به جسمانی بودن خدا برخوردی شرک‌آمیز با وی است.(۱) در جایی دیگر که ابن‌میمون سعی دارد شکل زبان دین و به‌ویژه تعابیر انسان‌انگار آن را حل کند توضیح می‌دهد که هیچ خصلت اثباتی را نمی‌توانیم به خدا نسبت دهیم؛ فقط شناختی سلبی می‌توانیم از او داشته

---

۱. Auschwitz؛ بازداشتگاه معروف آلمان نازی و نماد یهودکشی (جنگ جهانی دوم).

2. oneness

3. unity

باشیم: «او چنان نیست، نه که او چنان است». بدین ترتیب، به نظر ابن‌میمون، زبان انسان‌انگار فقط راه ساده‌تری برای نفی محدودیت‌ها و نقصان‌ها از ساحت خدا به هنگام سخن گفتن از اوست.(۲) وقتی خدای فیلسوفان به میان می‌آید گویا برای «توی ازلی»، یا همان خدای انسان‌واری که یهودیان در نمازها و در برگ برگ کتاب مقدس با او مواجه‌اند جایی باقی نمی‌گذارد. واکنش‌های مخالف ابن‌میمون منکر خدای متعالی و غیر انسان‌واری شدند که الاهیات ابن‌میمون آفریده بود، و خدای حلول‌کرده‌ای را که زبان زندهٔ انسان‌انگار در خود نگاه داشته بود مورد تأیید دوباره قرار دادند و با این کار تمام مشکلاتی را که ابن‌میمون به انسان‌انگاری وابسته می‌دید حل‌ناشده واگذاشتند. عرفای یهود که در زمرهٔ اولین منتقدان ابن‌میمون بودند تلاش کردند تا با دادن محتوایی عرفانی به حلول انسان‌انگارانه، آن را نگه دارند. مقولات انسانی را از آن رو توانسته‌ایم دربارهٔ خدا به کار بریم که، به معنایی افلاطونی، انسان خداوار بوده است نه از آن جهت که خدا انسان‌وار است. هر جنبه‌ای از تجربه آدمی بازتابی، هرچند کمرنگ، از ساختار و شاکلهٔ خداوندی[1] است و معنای عمیق‌تر آن ساختار را در تأملات عرفانی می‌توان سراغ گرفت.

در دوران جدید با آنکه هم انسان‌انگاری بسیط و ابتدایی و هم عرفان یهودی را به کناری گذاشته‌اند تقابل حلول و تعالی مورد وارسی دوباره قرار گرفته است. الاهیات حلول‌گرا به شخصیت و روح آدمی به عنوان چارچوبی برای نزدیک شدن به فهم نسبت خدا با انسان، روی آورده است، در حالی که تفکر تعالی‌گرا که به‌ویژه با نهضت بازسازی‌خواهان[2] در ایالات متحده پیوند دارد(۳) تصویری غیرانسان‌وار از خدا ارائه کرده است که بازتابی[3] از آرمان‌ها و ارزش‌های تمدن یهودی دانسته می‌شود. احتمالاً مشهورترین متکلم حلول‌گرا مارتین بوبر است. نوشته‌های او دربارهٔ سرشت نسبت من ـ تو، که

1. divine structure
2. Reconstructionist(s)
3. projection

خدا، یا همان **توی** جاوید، در چنان نسبتی تجلّی می‌کند، در بیرون از مرزهای تفکر یهودی و به‌ویژه بر متفکران مسیحی تأثیرگذار بوده است.

انسان و خدا

گزارش کتاب مقدس از «آفرینش» در سفر پیدایش، باب‌های ۱ و ۲، از نظر یهودیت تعلیم‌دهندهٔ این معناست که آدمی در میان همهٔ مخلوقات اهمیت محوری دارد. تصوراتی کلیدی مانند آفریده شدن آدمی به صورت خدا (۱:۲۶ و ۲۷)، فرمان به انسان برای پر کردن زمین، تسلط بر آن و فرمانروایی داشتن بر همه مخلوقات زمینی (۱:۲۸)، و این تصور که آدمی تافته‌ای جدابافته از دیگر مخلوقات است و نمی‌تواند از میان آنان همدمی برگیرد (۲:۲۰) در اندیشهٔ یهود به ساختاری بسیار انسان‌محور می‌انجامد.

انسان در اندیشهٔ یهود آن‌چنان بزرگ دانسته شده که در بندهایی از نوشته‌های تلمود از این معنا یاد می‌شود که آدمی، و بالاخص یهودی، از ملائک برتر است. و بدین ترتیب همچنان‌که از بیان میدراشیِ زیر که از گفت‌وگویی میان ملائکه و خدا حکایت می‌کند بر می‌آید، آدم، مثلاً، که نمونهٔ نخست بشریت است هوشی بیشتر از ملائک دارد:

> فرشتگانِ مأمور، در پیشگاه آن قدوس، که مبارک است، گفتند: سرور جهانیان! انسان چه اهمیتی دارد که باید به فکرش باشی؟ آدم از بیهوده‌ها است. او حتی نمی‌تواند امور مربوط به بدنش را اداره کند. وی به آنان پاسخ گفت: همان‌گونه که شما در عوالم بالا مرا ستایش می‌کنید، او نیز در جهان‌های پایین مرا به وحدانیت می‌خواند. تنها این نیست! آیا شما می‌توانید بیایید و تمامی مخلوقات را نام‌گذاری کنید؟ آنها آمدند (یعنی سعی کردند)[1] اما نتوانستند. آدم آمد و همهٔ مخلوقات را نام‌گذاری کرد (پیدایش ۲:۲۰).[(۴)]

---

۱. افزوده از نویسنده است.

گرچه هم در نوشته‌های تلمودی و هم در میان متفکران یهودی قرون وسطا (مثل ابراهیم ابن‌عزرا (۱۰۸۹ـ۱۱۶۴) و ابن‌میمون) آرای مخالفی نیز وجود دارند که شأن انسان را در نقطهٔ مقابل فرشتگان دانسته‌اند، اما باید دانست که وجود این دیدگاه انسان‌محورانهٔ غلیظ نشان‌دهندهٔ ارزشی است که در دین یهود به انسان داده‌اند. آدمی آزاد است تا آن‌چنان‌که می‌خواهد عمل کند. او مسئولیت اعمالش را به دوش می‌کشد، و قابلیت دریافت تعالیم الاهی از طریق وحی را دارد.

گائون سعدیا، دانشمند وفیلسوف قرن‌دهم، این‌گرایش فکری دریهودیت را چنین خلاصه می‌کند:

> اگر چه می‌بینیم که مخلوقات زیادی وجود دارند، با این حال نباید در این مسئله که کدام‌یک از آنان برتر از دیگر خلایق است حیران باشیم. وقتی با استفاده از اندیشهٔ ساده و فطری خود تحقیق کنیم درخواهیم یافت که انسان برترین موجود است.

[سپس یک رشته استدلالات از عقل و کتاب به دنبال می‌آیند تا ثابت کنند انسان هدف خلقت است]

> ... اگر احیاناً کسی فکر می‌کند که این ویژگی‌های برتر به چیزی غیر از انسان داده شده است، بیاید این خصایص را، و یا حتی بخشی از آنها را، در مخلوق دیگر به ما نشان دهد. چنین چیزی یافت نخواهد شد.
> بنابراین، مسلم است که باید امر و نهی و پاداش و سزا متوجه آدمی باشد؛ زیرا او قطب عالم و هدف خلقت است ... زیرا خدای حکیم انسان را بدین جهت با این ویژگی‌های برتر آفریده است که آدمی بتواند امر و نهی او را پذیرا گردد.(۵)

بدین‌ترتیب این تصور که انسان از شأنی برتر، همچون محور عالم، برخوردار است به مسئولیت‌ها و وظایف او نسبت به خدا و جهان خلقت وابسته است. در تلمود، ربی‌ها دربارهٔ انسان شرور چنین نظر داده‌اند: او

زندگی بی‌روحی دارد و قابلیت‌هایش در قالب انسانی که هدف خلقت است تحقق نخواهد یافت.(۶) زوهر، مهم‌ترین متن عرفانی یهود، این تصویر را به شکل زیباتری درآورده، اظهار می‌دارد: تسلط انسان بر عالم حیوانات، و خدمت‌گزاری مخلوقات پست‌تر برای او بر این اساس قرار دارد که انسان ویژگی‌های روحی برتر خویش را نشان دهد. وقتی آدمی زندگی عادلانه‌ای در پیش نگیرد حیوانات نمی‌توانند صورت والاتر انسان، یعنی روحش را درک کنند؛ در نتیجه هیبتی را که از آدمی داشتند از دست می‌دهند.(۷)

اقوال در مورد روح

گرچه الاهیات کتاب مقدس در باب طبیعت انسان و سرنوشت معنوی او تقریباً ساکت است، اما می‌بینیم یهودیت حاخامی در ادوار تلمودی و قرون وسطایی علاقه‌مند است که دربارهٔ این موضوعات با آب و تاب فراوان سخن بگوید. در یهودیت سنتی در مورد انسان نظریهٔ تلمودی، فلسفی یا عرفانی واحدی وفاق عام نیافت، اما هر یک از این سه دیدگاه عمده مدافعان خاص خودش را داشت. از آنجا که هیچ نتیجهٔ عملی مستقیمی در رابطه با نظریه‌پردازی‌های الاهیاتی مطرح نبود، چیزی بیش از یک چارچوب اعتقادی بسیار سیال و مبهم برای مسائل عقیدتی لازم نمی‌آمد. به‌طور کلی در میشنا اندیشهٔ زنده شدن مردگان در دوران مسیحا[1] از عقاید جاافتاده و معیار است اما لوازم این اعتقاد بدون توضیح باقی مانده‌اند.(۸) این از آن رو است که در مفهوم زنده شدن جسد تصوری از روح نهفته است که برای آن وجود کاملاً مستقلی، جدای از شخص زندهٔ جسددار، قائل نیست، وگرنه داوری روز رستاخیز عیناً می‌توانست دربارهٔ روح بی‌جسم هم صادق باشد. ربی‌ها که روزبه‌روز گرایش بیشتری به اندیشهٔ جدایی روح و بدن پیدا می‌کردند ضرورت زنده شدن مردگان را با یک مَثَل توضیح می‌دادند:

---

1. messianic era

شاهی باغستان زیبایی داشت که انجیرهای رسیدهٔ بسیار خوبی پیدا کرده بود. او دو نگهبان آنجا گماشت که یکی شَل و دیگری کور بود. نگهبان شل به نگهبان کور گفت: من انجیرهای رسیدهٔ بسیار خوبی در باغستان می‌بینم. بیا مرا بر دوش گیر تا انجیرها را بچینیم و بخوریم. نگهبان شل بر پشت نگهبان کور سوار شد و انجیرها را چیدند و خوردند. سرانجام صاحب باغستان آمد و از ایشان پرسید که انجیرهای رسیدهٔ مرغوب چه شد. نگهبان شل پاسخ گفت: آیا من پایی دارم که راهی رفته باشم؟ و نگهبان کور گفت: آیا من چشمی دارم که ببینم؟ اما مالک چه کرد؟ او نگهبان شل را بر دوش نگهبان کور نهاد و همانند یک شخص بر آن دو حکم راند. بر همین قیاس، آن قدوس، که متبارک است، روح را آورده، آن را در بدن می‌راند و آنها را چون یک واحد مورد داوری قرار می‌دهد.(۹)

این مثلِ توضیحی به ربی یهودای امیر[۱] (قرن دوم و سوم) منسوب است و جوابی به این پرسش است که آیا مسئول اعمال آدمی در زمین روح است یا بدن. به‌نظر می‌رسد این مثل تلاشی اگادایی برای مواجهه با مشکلاتی است که ناشی ازفرضیه‌های ناسازگار وناهماهنگِ[۲] موجود درباره‌طبیعت روح‌بودند. آیا انسان حقیقی، و در واقع جنبهٔ کارا و مسئول شخصیت آدمی، همان روح است و بدن صرفاً یک وسیله است؟ یا که روح اصلاً شاکلهٔ شخصیت و تمام هویت انسان نیست بلکه جنبهٔ معنوی[۳] و عنصر زنده نگه‌دارندهٔ آدمی[۴] است؟ به نظر می‌رسد که آن مَثَل، به شق دوم اشاره دارد ولی این معنا را با تعابیری ناظر به مسئولیت آدمی مطرح کرده و نه حاکی از جنبهٔ وجودی و توانایی‌های او. شخصیت مسئول آدمی فقط در ترکیب روح و بدن پیدا می‌شود.

---

۱. R. Judah the Prince؛ ربی یهودا ناسی.

2. asymmetrical

3. spiritual

4. life-giving

از یک طرف با دریافتی از روح مواجهیم که بر اساس آن روح پس از مرگ از تفرّد تعیّن‌بخش و شخصیت‌آفرین محروم است و در آسمان، در «خزانهٔ ارواح» و یا در زیر کرسی جلال، منتظر رستاخیز می‌ماند.(۱۰) از طرف دیگر، می‌بینیم‌که دریافت نسبتاً متفاوتی نیز مطرح بوده است؛ تلمود(۱۱) این موضوع را به بحث می‌گذارد که آیا مردگان از آنچه در زمین رخ می‌دهد آگاه‌اند یا نه، مطابق نظر ربی حِیّا[1] (قرن سوم وچهارم) مردگان از آنچه در زمین رخ می‌دهد آگاه نیستند، و در حمایت از این نظر آیهٔ ۵ باب ۹ از کتاب جامعه را می‌آورد: «اما مردگان هیچ نمی‌دانند.» دیدگاه دیگر که از آنِ ربی یوناتان، معاصر ربی حیا، است می‌گوید مردگان در واقع از آنچه در حال انجام است آگاه‌اند و شواهد کتابی مخالف را باید به گونه‌ای غیر لفظی و مجازی تفسیر کرد.

این اندیشه درکتاب مقدس ریشه دارد. از کتاب مقدس چنین بر می‌آید که ارواح مردگان پس از مرگ در شئول[2] به زندگی ادامه می‌دهند، اما هنوز از آنچه در زمین رخ می‌دهد به نحوی آگاه‌اند.(۱۲) در دورهٔ پساتلمودی تعلق خاطر به زندگی غیر مادی[3] روح پس از مرگ، بر تصوری از روح که آن را مرده، و محتاج دوباره زنده شدن در رستاخیز می‌دانست غلبه یافت. اما به لحاظ اعتقادی همان تصور مغلوب مورد حمایت بود و این امر مشکلات الاهیاتی جدی‌ای به بار آورد. ابن‌میمون اگرچه اعتقاد به رستاخیز را از زمرهٔ اصول اعتقادی‌اش می‌شمارد اما این کار را کوتاه و به ابهام برگزار کرده است. وی در آثار فلسفی‌تر خویش فقط به مسئلهٔ طبیعت ارواحِ جداشده از بدن و ابدی بودن آنها می‌پردازد. برخی از همقطارانش که از ذهنیت فلسفی کمتری برخوردار بودند او را به نفی اعتقاد به رستاخیز و یا کم‌ارج شمردن آن متهم کردند، و او سرانجام ناچار شد مقاله‌ای در موضوع رستاخیز بنویسد و موضعش را توضیح دهد. دیدگاه ابن‌میمون برای دین‌داری عوام یهود که

1. R. Chiyya
2. She'ol
3. spiritual

اعتقاد به رستاخیز و اعتقاد به زندگی روح پس از مرگ را یکجا پذیرا می‌شود همیشه پیچیده و معماگونه بوده است.

ظهور نظریه‌پردازی‌های عارفانهٔ یهودی در قرون وسطا اوضاع را پیچیده‌تر کرد. در تعالیم قبالایی روح ساختار درونی خاص خود را دارد و ترکیبی از عناصر جداگانه است. به هنگام مرگ، این عناصر از هم جدا می‌گردند و با ترکیب با عناصری دیگر اصلاح می‌شوند تا در بدنی جدید تجسّدی دوباره پیدا کنند، و یا به عبارتی، در آن حلول یابند. این گونه اعتقاد به تناسخ روح و یا تناسخ اجزا و مؤلفه‌های آن، از جانب مراجع دینی پیشین یهودیان پذیرفته نشده بود؛ آن‌چنان‌که گائون سعدیا در اثرش به نام کتاب عقاید و آرا[۱] (قرن نهم و دهم) این اندیشه را از یهودیت بیگانه شمرد. از آنجا که می‌توان تناسخ را دنباله و بسط اندیشهٔ زنده شدن مردگان و در واقع اعتقاد به زنده شدن‌های چندگانه دانست باید گفت مضمون و محتوای این برداشت از روح چندان جدید نیست. اما اندیشهٔ قبالا به همراه این برداشت، اعتقاد قومی و بنیادینی نیز نسبت به ارواحِ بی‌بدل، که وجود ذی‌شعوری برای خود دارند، پیدا کرد، اعتقادی که دست‌کم از قرن سوم به بعد، عقیدهٔ محوری یهودیت عامه نیز بوده است.

از آنچه گذشت می‌توانیم نتیجه بگیریم که در یهودیت یک رشته از دیدگاه‌های مختلف، و تقریباً ناسازگار، دربارهٔ روح در کنار هم وجود دارند و تلاش چندانی نیز برای حل تنش‌های مفهومی همزاد آنها صورت نمی‌گیرد. در روزگار جدید همهٔ جریان‌های سنتی هر یک به گونه‌ای باقی مانده‌اند. یهودیت اصلاح‌گرا عموماً از اعتقاد به رستاخیز به‌سود ابدیت روح پس از مرگ دست شسته است. متفکران راست‌کیش کوشیده‌اند برای آنکه اندیشه‌های مختلف را از جهت مفهومی متحد گردانند راهی پیدا کنند؛ اگرچه در خارج از دایرهٔ تنگ عارفان و فرهنگ عامهٔ یهودیان که بی‌تأثیر از عرفان نبوده است، تناسخ هرگز به اندازهٔ دیگر اندیشه‌ها مورد حمایت قرار نگرفته است.

تورا

تورا در معنای اخص آن صرفاً به اسفار پنج‌گانهٔ موسی[۱] گفته می‌شود. اما تورا برای یهودیت معنای گسترده و عمیقی نیز دارد که بسیار فراتر از این مورد خاص می‌رود. در واقع تورا یکی از مفاهیم محوری یهودیت است و همزمان، در سطوح قانون دینی، الاهیات و عرفان به کار می‌آید. تلمود حکیم یهودی را تجسم زنده‌ای از تورا می‌داند، آن‌چنان‌که پس از تحقیق و غوطه ور شدن در آن، هر فکر و عمل چنین حکیمی متجلّی از توراست. یک رشته از داستان‌های تلمود را فقط باید در پرتو این اصل فهمید: مثل اینکه چگونه شاگردان به دنبال استادان خود حتی به دستشویی داخل می‌شدند تا از نمونهٔ اعمال آنان چیز یاد گیرند؛ یا آنکه چگونه دانش‌آموزی خودرا پشت تختخواب استادش پنهان کرد تا بفهمد که او و زنش چگونه عشق‌بازی می‌کنند. در برابر اعتراض‌هایی که این رفتارهای نامناسب برمی‌انگیخت پاسخ می‌گفتند: «این توراست و من باید یاد بگیرم.»(۱۳)

مفهوم تلمودی تورا بیش از همه خود را در تعالیمی نشان داد که قائل بودند تورا پیش از خلقت جهان وجود داشته است،(۱۴) و یا مثلا تورا در واقع طرحی است که صانع، مجموعهٔ طبیعت را از روی آن ساخته است.(۱۵) این اندیشه را می‌توان نتیجهٔ مستقیم تصورات خاصی دانست که در نوشته‌های مربوط به **حکمت** در کتاب مقدس موجود است. در آنجا **حکمت** را تا مرتبهٔ صورتِ ازلی خلقت بالا می‌رود: «خدا جهان را به وسیلهٔ **حکمت** بنا نهاد، و به وسیله فهم آسمان‌ها را ساخت.»(۱۶) و حتی در روند خلقت آن را همکار خدا می‌دانند: «و من [یعنی حکمت] به عنوان صنعتگر با **او** بودم.»(۱۷)

اگرچه یهودیت، بر خلاف مسیحیت، هرگز چنان نبود که به آموزهٔ لوگوس گرایشی نشان داده یا آن را بپرورد، اما خود تورا را می‌توان در الاهیات یهود هم‌ارز لوگوس دانست. به نظر می‌رسد بن‌سیرا (قرن دوم ق م) اولین

---

۱. مُشه.

کسی بوده است که رسماً **حکمت** مورد بحث کتاب مقدس را با تورا یکی دانسته است اما شیوع این مسئله مربوط به دوران تلمودی است.

آن دسته از فیلسوفان قرون وسطایی که عقل‌گراتر بودند برای نظریهٔ وجود ازلی[۱] اهمیت کمتری قائل بودند اما برای عارفان قبالامسلک که در باب خلقت، نظریهٔ فیض[۲] را تعلیم می‌دادند واضح بود که تورای ازلی را در واقع باید با مرحله‌ای از فیض الاهی یکی دانست. بدین ترتیب، تورا جنبه‌ای از مقام الوهیت[۳] بود که فقط لباس خاصی بدان پوشیده شده بود. به وسیلهٔ مطالعه تورا و زندگی بر طبق تعالیم آن می‌توان با زیرساخت الاهی واقعیت در ارتباط مستقیم بود.(۱۸) ربی حییم اهل ولوژین[۴] (قرن هجدهم و نوزدهم) اندیشهٔ اتحاد عرفانی تورا و خدا را، که پیش‌تر در شماری از متون عرفانی قرون وسطا پیدا شده بود، در یکی از آثارش، **نِفِش هحییم**[5] [= جان حیات]، به تفصیل فراوان بسط می‌دهد.(۱۹)

از دید حس دینی عامهٔ یهودیان، و به‌ویژه در میان آنان که تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی رواج‌یافته در میان عموم مردم قرار داشتند، این مسئله به معنای آن بود که برترین آرمان یهودیت، نوعی زندگی تورایی است.

پدرها و مادرها راضی می‌شدند محرومیت بکشند تا فرزندانشان بتوانند بدون دردسر درس تورا بخوانند؛ و در واقع آنان را حتی آنگاه که ازدواج کرده و مستقل می‌شدند باز همچون شاگردان تمام‌وقت، مورد حمایت مالی قرار می‌دادند. شادباشی که به پدر یا مادر کودک تازه بدنیا آمده می‌گویند این است: «سزاوار آن باشی که او را برای تورا، ازدواج، و عشق به نیکوکاری پرورش دهی». مرد تورا(۲۰) شخصیت معتبر اجتماع بود و در هر حال، چه مقام ربی منصوب و یا دیگر مسئولیت‌های حاخامی را عهده‌دار می‌شد یا نمی‌شد، سزاوار احترامی واجب بود.

---

1. The pre-existence doctrine
2. emanationist theory
3. Godhead
4. R. Chaim of Volozhin
5. *Nefesh Ha-Chaim*

از نظر یهودیان سنتی می‌توان تورا را همچون ترکیبی از مجموعهٔ خلقت و مجموعهٔ عمل قوم دانست که گویی نبض هستی آنها با هم می‌زند؛ اما در عین حال تورا نظامی از قوانین دینی، اخلاق و مناسک است که مستقل از تجارت دینی، و دارای اندیشه‌ها و حجّیتی مخصوص به خود است. حتی خدا هم تورا می‌خواند(۲۱) و از او چون معلمی یاد می‌شود که به قوم یهود آموزش می‌دهد. نماز صبح مشتمل بر شماری از بِراخاها یا دعاهای برکت[1] است که یهودی دیندار باید آنها را به شکرانهٔ موهبت تورا بخواند. یکی از آن دعاها با این کلمات پایان می‌پذیرد: «متبارکی تو، ای خدا، که تورا را به قومت، اسرائیل، تعلیم می‌دهی.»

میصوا

در یهودیت مفهوم تورا با مفهوم میصوا که از اهمیتی همسان برخوردار است در کنار هم قرار دارند. میصوا فرمان خدا و راهنمای عمل انسان است و به همهٔ زمینه‌های رفتار آدمی تسری می‌یابد. بدین ترتیب، میصوا فقط دستوری برآمده از تفسیر متون نیست بلکه بسیار گسترده‌تر از آن است و معمولاً در مورد عموم کارهای خوب، و نیز در مورد مراسم و آیین‌هایی که سنّت یهود آنها را مقدس انگاشته است هم به کار می‌رود.

به هنگام مطالعهٔ تورا، یهودی خود را با اراده و فکر خدا در ارتباط می‌یابد و در نتیجه چنین مطالعه‌ای یکی از برترین اعمال دینی است. با اجرای میصوا (و از جمله دستور مطالعهٔ تورا) فرد یهودی ارادهٔ الاهی را گردن می‌گذارد و به وسیلهٔ اعمالی که از مناسک دین به حساب می‌آیند رو سوی خدا می‌آورد. میصواها هم ادب طاعت و هم ارتباط و اتصال انسان و خدایند. در یهودیت حاخامی پیش از میصواها ـ به معنای اخصشان ـ این دعای برکت را قرار داده‌اند: «ای آن‌که ما را با میصواهایت مقدس ساخته‌ای و به ما فرمان داده‌ای

---

1. benedictions (berakhot)

که ...» عارفان و به‌ویژه عرفای نحلهٔ حسیدیزیم در قرن نوزدهم، ذکر مراقبه‌ای کوتاهی داشتند که پیش از دعای برکت هر میصوا خوانده می‌شد. با مطرح کردن این ذکرها به دنبال آن بودند که معنای عرفانی میصوا به هنگام انجام یافتن آن، فرشته‌ها یا اسمای الاهی مخصوص و مرتبط با آن میصوا، و نتایجی را که آن میصوا در سطوح عالی‌تر واقعیت پدید می‌آورد بشناسانند. نمونه‌ای از مراقبه‌های حسیدایی[1] چنین شروع می‌شود:

> به خاطر توحید[2] خدای قدوس، که متبارک است او [= ناموس[3] الاهی مذکر] و شخینای او[4] [= ناموس الاهی مونث]، من حاضر و آماده‌ام تا با خشیت و ارادت، میصوای فلان را به جای آورم و فرمان خالق خود را انجام دهم.

در حالی که قبالایی‌ها برای نقش میصواها در زندگی دینی یهودیان تفسیری عرفانی مطرح می‌کردند و آنها را اعمالی دارای آثاری کیهانی می‌دانستند که تأثیرشان کسی فراتر از عالم انسان و به قلمرو خدا می‌رسد، گروه‌های دیگر یهودی هر کدام تفاسیر خاص خود را داشته‌اند. اخلاق‌گراها[5] هر میصوایی را در بردارندهٔ یکی از تعالیم خاص مُوسار یا اخلاق می‌دانستند. از نظر الاهی‌دانان، میصواها روش مضبوطی بود که آدمی را از این ـ جهانی بودن دور کرده، او را به کمال معنوی می‌رسانید. انجام دادن میصواها تبعیت از خدا[6] بود،(۲۲) و وظیفهٔ ویژه و شاخص یهودیان محسوب می‌شد، وظیفه‌ای که آنان را از بیگانگان جدا می‌کرد و به عنوان اعضای «ملکوت کاهنی و قوم مقدس» تقدس می‌بخشید. در دوران جدید در مورد جایگاه مناسک در یهودیت، دیدگاه‌های دیگری پیدا شده است. در حالی‌که «یهودیت مترقی»(۲۳) برخی میصواها را به‌نحوی گزینش وبه عنوان اینکه دارای ارزشی نمادین یا اجتماعی

---

1. Chasidic
2. unification
3. principle
4. Shekhinah
5. moralists
6. imitatiodei

وحتی درمانی‌اند حفظ می‌کند، میصواهای دیگر را قدیمی شمرده و نفی کرده است. اما سنّت‌گراها هنوز هم میصواها را مستقیم‌ترین، اگر نه تنهاترین، پاسخ معتبر یهودیان به خدا می‌دانند. به نظر سنّت‌گرایان تغییر عمدی میصواها و یا سنجش آنها بر اساس فایده یا درستی اخلاقی نوعی کفر است، چرا که با این کارگویی آدمی خود را حاکم و داور فرمان خدا قرار می‌دهد.

گناه و توبه

مطابق دیدگاه حاخام‌ها آدمی دو گرایش در درون خویش دارد: گرایش خوب (یِصِر طوو)[1] و گرایشی به شرارت (یِصِر هاـ راع)[2]. گرایش نخست انسان را به پیروی از خواسته‌های میصواها ونگهداری پیمانی که باخدا داشته است متمایل می‌کند، درحالی‌که گرایش دیگر ممکن است آدمی را «به دنبال دل و در پی چشمش» به گناه راهنمون شود. قبالائیان میصواها را بروز و بیان اعماق پنهان روح می‌دانند و قائل‌اند که اجرای آنها فقط اطاعت از یک فرمان تحمیل‌شده از خارج نیست بلکه جلوه‌گری[3] عنصر الاهی درون انسان است. بدین ترتیب، می‌بینیم یصر طوو به انگیزش‌ها و تحرکات واقعی و عادی آدمی، گرچه گاه با استفادهٔ بد او از یصر هاـ راع مختل می‌گردند، نزدیک‌تر است. این دیدگاه از دیدگاهی که در تلمود بیان شده است زیاد دور به نظر نمی‌رسد: «و هیچ انسانی گناه نمی‌کند مگر وقتی که روحی از حماقت در وی داخل گردد.»(۲۴)

برای متخلف همیشه امکان توبه یا تشُووا[4] («برگشت») که او را به طرف رابطه‌ای درست با خدا برمی‌گرداند وجود دارد. توبهٔ حقیقی، که مستلزم تشُووایی از سر عشق و نه از ترس مجازات است، می‌تواند به تبدیل گناهان پیشین به اعمال عادلانه منجر شود.(۲۵) حتی تشُووایی که با انگیزه‌های نازل‌تر انجام شود می‌تواند تخلفات گذشته را بزداید، اگرچه نمی‌تواند آنها را تبدیل

---

1. yetzer tov
2. yetzer ha-ra
3. self-expression
4. teshuvah

کند. درهای تشُووا همیشه باز دانسته شده و نوشته‌های اخلاقی و تقوی‌آموز محاسبهٔ نفسِ[1] صادقانه را تشویق می‌کنند تا یهودیان تأمل کنند که تا چه اندازه عمل آنان از فرمان الاهی قصور دارد. در نتیجهٔ این جنبه از تشُووا، که در سرتاسر نوشته‌های یهودی موج می‌زند، فرد یهودی قادر خواهد بود هم آنگاه که از راه بازمانده است دوباره شروع کند ــ که درین مرحله به نام بَعل تشُووا خوانده می‌شود ــ و هم انحرافاتی را که گاه ممکن است به سختی بر وجدان او چنگ اندازند به راحتی تصحیح گرداند.

پاداش و مجازات

مفهوم میصوا متضمن معنای پاداش ومجازات نیز هست؛ چه پاداش ومجازات در این جهان، چه پس از مرگ و در داوری بزرگی که در رستاخیز برپا خواهد شد. به‌علاوه فقط با اعمال بدنی است که آدمی می‌تواند میصواها را انجام دهد و از خطاهای گذشته توبه کند.(۲۶) بنابراین، بسیاری پارسایی‌ها از نوعی فوریت و ضرورت برخوردارند. این فوریت و ضرورت به آدمی یادآور می‌شود که نمی‌توان در مسائلی که سرنوشت ابدی آدمی تأثیر می‌گذارد تعلّل و تأخیر رواداشت. این اندیشه‌ها در دوتعلیم برگرفته از رسالهٔ میشنایی آووت که با موضوعاتی از نوع اخلاقی ـکلامی سر و کار دارد خلاصه می‌شوند:

> ربی یعقوو(قرن دوم) می‌گوید: این جهان مانند دالانی است برای جهان آینده؛ خویشتن را در دالان آماده کنید تا به تالار (سلطنتی) در آیید.(۲۷)

و با لحنی مُصِرتر و مؤکّدتر:

> ربی طَرفون (قرن اول و دوم) می‌گوید: روز کوتاه است و کار زیاد، و کارگران تنبل و پاداش بزرگ و کارفرما سخت‌گیر.(۲۸)

---

1. self-scrutiny

کیفیت حقیقی پاداش‌ها یا مجازات‌های آینده، معمولاً در میان مبالغه‌هایی که در توصیفات اگادایی آمده است گم می‌شود. به طور کلی، عادلان پاداش خویش را در «بهشت عِدِن» و بدکاران مجازاتشان را در گِهینوم[1] دریافت می‌دارند. گِهینوم هم دوزخ است و هم برزخ،[2] و حتی عادلان باید پاره‌ای از زمان را پس از مرگ در گِهینوم سپری کنند تا از گناهانشان پاک گردند. حکمتی که در خواندن دعای قدَیش[3] توسط فرد سوگوار برای مدت یازده ماه پس از مرگ والدینش وجود دارد همین امر است. خواندن آن دعا برای دوازده ماه کامل متضمن این معنا خواهد بود که مرده بخشیده نشده و هنوز گناه با خود دارد و لازم است دوران برزخ را کامل گرداند. در واقع، بدکاران بزرگ حتی پس از آنکه دورهٔ پاک شدنشان پایان یابد نیز در گِهینوم باقی می‌مانند، درحالی که کسانی که فقط گناه کمی داشته باشند پس از ماندنی موقت آنجا را ترک می‌کنند، اما روشن نیست که سرنوشت ایشان پس از این چه خواهد بود.(۲۹)

توصیفات واضح و دقیقی که از رنج‌های افراد در شعله‌های گِهینوم و از لذات «بهشت عِدِن» در دست است، توسط متفکران یهود به انحای گوناگونی تفسیر شده است. فیلسوفان/الاهیدانان بر معنای روحانی توصیفات نمادین تأکید می‌ورزند: آدمی دم مرگ تبدیل به همان چیزی می‌شود که خودسازی‌ها و یا هوس‌هایش از او ساخته‌اند. اگرچه برای عارفان هر عقیده‌ای در آنِ واحد در چند سطح مختلف معنادار بود، آنان نمی‌کوشیدند که آن نظریه را با اصطلاحات نمادین توجیه کنند. ذهنیت عمومی یهودیان و فرهنگ عامهٔ آنان این موضوع را شاخ و برگ فراوان داده است و مضامین مختلف اگادایی را توصیفاتی حقیقی از سرنوشت روح می‌داند.

از آنجا که مقصود بسیاری از عبارات مبهم است، ارتباط میان سرنوشت روح پس از مرگ و رستاخیز بیان کاملاً منسجمی پیدا نمی‌کند، در عباراتی از

---

1. Gehinnom
2. purgatory
3. Kaddish

تلمود دربارهٔ وضعیت عادلان در جهان آینده که با آن که ابهام دارد اما معمولاً فرض می‌شود که مربوط به زندگی پس از رستاخیز است، چنین آمده است:

> جهان آینده مانند این جهان نیست؛ در جهان آینده خوردن یا نوشیدن یا زادن یا خرید و فروش یا حسادت یا نفرت و یا رقابت در کار نیست، بلکه عادلان با تاج‌هایی بر سر، فقط نشسته‌اند و از پرتوشخینا لذت می‌برند.(۳۰)

امروزه یهودیان سنتی، حتی اگر نسبت به تفسیر مجدد برخی از جنبه‌های مسائل دینی خودرا آزادببینند، به‌عمل‌کردن درداخل‌همین چارچوب‌اعتقادی قناعت می‌ورزند؛ اما یهودیان مترقی بخش زیادی از مفاهیم دینی را که تصاویر تیره وتار وگمان‌های قرون وسطایی می‌پندارند، به کناری گذاشته‌اند.

اگر مفهوم میصوا و پاداش و مجازاتی را که لازمهٔ آن هستند مبنا قرار دهیم به معنای آن است که معتقد شده‌ایم رستگاری از عمل ناشی می‌شود، نه از ایمان؛ اما این امر لزوماً بدین معنا نیست که درباب رستگاری دیدگاهی مادّی و بی‌توجه به معنویات اختیار کرده‌ایم. در تلمود کلمات کتاب میخا:[۱] «خداوند بر تو چه واجب کرده است جز آنکه عادلانه عمل کنی و بخشش را دوست بداری، و با خدایت به تواضع رفتار کنی» (۸:۶)، و کلمات کتاب حَوَقُوق:[۲] «مرد عادل به ایمان خود زیست خواهد کرد» (۴:۲)، بیان‌کنندهٔ جوهره اصلی یهودیت دانسته شده و با لحنی تصدیق‌آمیز نقل شده‌اند.(۳۱)

یهودیت از همان روزهای نخست تحت تأثیر مشاجراتی بود که دربارهٔ کمیت یا کیفیت انجام میصواها، نحوهٔ اجرای آنها و یا انگیزه‌ها و نیت انجام آنها در می‌گرفت. همین بحران نیز در زمان‌های مختلف باعث شد جنبش‌هایی احیاگر و با ماهیتی عرفانی یا موساری (اخلاقی) در درون یهودیت شکل گیرند. این جنبش‌ها خواسته‌اند در مقابل گرایش‌های کاملاً بی‌روح و ماشین‌واری که ظاهراً در مناسک و آیین‌های یهودیت ریشه داشت و بر

---

۱. میکا
۲. حبقوق

زندگی و ذهن یهودیان غالب بود منزلت ایمان و اخلاق و حالات درونی انسان را مورد تأکید دوباره قرار دهند.

نجات

علاوه بر اعتقاد به خدای یگانه و تصوراتی دربارهٔ رابطهٔ پیمانیِ ویژه‌ای بین خدا و قوم یهود و نیز دربارهٔ شکل بیان این پیمان در تورا و میصوا، بنای اساسی دیگری نیز در دین یهود وجود دارد. این امر همان اعتقاد به نجات تاریخیِ واقعیِ این جهان، یا اعتقاد به دوره‌ای مسیحایی است که به دست یک یا چند شخصیت مسیحایی تحقق خواهد یافت. گردآوری تبعیدشدگان یهودی در سرزمین اسرائیل، بازسازی معبد، برخاستن مردگان، و داوری بر بشر اموری‌اند که با رستگاری مسیحایی ربط داده شده‌اند. مکاتب مختلف فکریْ ترتیب جزئیات این وقایع و چگونگی آنها را به انحای گوناگون تفسیر کرده‌اند. اما این مسائل تا دوران جدید، که متجددان یهود آنها را به همراه دیگر عقاید و مناسک سنّتی به ارزیابی مجدد گذاشته‌اند، نزد همهٔ گرایش‌های داخلی یهودیت از اهمیت یکسانی برخوردار بودند.

در قرون بعد از تخریب معبد دوم، و در طی مدت طولانی «شب تبعید»، عقیده به نجات مسیحایی اهمیت خاصی پیدا کرد؛ چراکه در تبعید، یهودیان شأن آرمانی خویش را به عنوان برگزیده و محبوب خدا با وضعیت واقعی خود که از آدمیان لگدِ طَرد می‌خوردند و بیشتر اوقات جفا می‌کشیدند، به نحو دردناکی در تناقض می‌دیدند. یهودی گرچه رنج می‌کشید اما با امید و رؤیای عصر طلاییِ آینده زندگی می‌کرد. او می‌توانست به روزگاری چشم بدوزد که حقیقت اسرائیل برای جهانیان آشکار می‌شد و ملت‌ها برای به خاک افتادن در خانهٔ خدا به اورشلیم روی می‌آوردند. این دو عقیده، یعنی اعتقاد به شأن والا و ناشناختهٔ قوم یهود و اعتقاد به نجات، به تأکید زیاد در دعای عالِنو،[1] که در

---

۱. Aleinu؛ «برما است که»، اسمِ برگرفته از اول دعا.

پایان هر نماز خوانده می‌شود، بیان شده است. صورت اصلی این دعا توسط یکی از حکیمان تلمودی و برای استفاده در عید سال نو[۱] انشا شده بود اما با تغییراتی جزو کتاب نماز قرار گرفت تا روزی سه بار خوانده شود. علت این امر احتمالاً آن بوده است که این دعا دربردارندهٔ معنایی است که باید در مقابله با ناامیدی‌ها و شرایط بحرانی مدام به تکرار آن پرداخت.

> بر ماست که خداوندِ همهٔ هستی را ستایش کنیم و خالق را بزرگ بداریم، آن‌که ما را مانند ملت‌های دیگر قرار نداده و جایی مثل جای دودمان‌های سرتاسر زمین برای ما مقرر نکرده است. زیرا او سهم ما را چون سهم آنان تقسیم نکرده و سرنوشت ما را همانند هیچ‌یک از آنها قرار نداده است. زیرا آنان مطیع خودبینی و پوچی‌اند و نماز به درگاه خدایی می‌برند که کسی را رستگاری نمی‌بخشد. آنگاه که زانو خم می‌کنیم و سر تعظیم فرود می‌آوریم و نزد پادشاه، شاه شاهان، و آن قدوسِ متبارک اظهار سپاس می‌کنیم ... او، و فقط او، خدای ما است. پادشاه ما حق است و دیگران در کنار او هیچ‌اند ...
>
> پس امیدمان فقط به تو است خداوندا، ای خدای ما، تا به زودی شکوه قدرت تو را ببینیم؛ تا بت‌ها را از جهان به دور ریزیم؛ و خدایان [دروغین] را با اطمینان بشکنیم؛ و جهان را تحتِ پادشاهی قادر مطلق اصلاح کنیم، تا همهٔ ابنای بشر نام تو را بخوانند؛ تا همهٔ شریران زمین به سوی تو برگردند. بگذار همهٔ ساکنان زمین بدانند و بفهمند که باید همهٔ زانوها برای تو خم شوند، همهٔ زبان‌ها به تو سوگند یاد کنند ... بگذار همهٔ آنان یوغ پادشاهی تو را بپذیرند، و به زودی تو برای همیشه بر آنها فرمانروا خواهی شد.

اصول عقاید

اگرچه برخی از اجزای اصلی عقیدهٔ یهودیان را نشان داده‌ایم اما باید دانست

---

۱. روش هشانا

که هیچ توافق عامی در درون یهودیت دربارهٔ محتوای چارچوب اعتقادی‌ای که برای دین درست و سنتی[1] لازم است وجود ندارد. تا دوران الاهیدانان قرون وسطا هیچ کوششی برای تدوین چنان چارچوبی صورت نگرفته بود و کل مسئلهٔ اعتقاد در سیالیت قابل توجهی غوطه‌ور بود. میشنا(۳۲) گروه‌هایی از یهودیان را نام می‌برد که نصیب خویش از جهان آینده را از دست می‌دهند: [یعنی] کسانی که انکار می‌کنند تورا برخاستن مردگان را تعلیم کرده باشد؛(۳۳) کسانی که منکر آسمانی بودن تورا می‌شوند؛ و اپیکوریان یا لذت‌جویان بی‌اخلاق. حکیمانی دیگرْ کسانی غیر از اینها را نیز به این فهرست اضافه می‌کردند: آنان که بر گره‌ها افسون می‌دمند؛ و آنان که نام خدا را آن‌چنان که نوشته می‌شود بر زبان می‌آورند. اما واضح است که میشنا در حال برشمردنِ شرایط صحتِ اعتقادات نیست، بلکه به محدوده‌ای ویژه اکتفا کرده است. با تمام سیّالیت و عدم تصلّبی که بحث‌های ربی‌ها داشت بسیاری از مدعیاتِ عموماً مشترکِ اعتقادی نیز وجود داشتند که انکار آنها می‌توانست شخصی را در موضع ملحد یا اقلیت قرار دهد. آنچه مایهٔ تفاوت دیدگاه‌ها در نوشته‌های تلمود است معنای همین مفروضات و مدعیات، و کیفیت تفصیل‌بردار آنهاست.

تلاش برای تعیین دقیق یک چارچوب اعتقادی، در واقع در قرن دوازدهم و با شرح ابن‌میمون بر میشنای یاد شده آغاز می‌شود؛ وی در آنجا سیزده اصل اعتقادی را برمی‌شمرد. هفت تا ازاین اصل‌ها دربارهٔ اعتقاد به‌خداست: وجود خدا؛ وحدت؛ غیر جسمانی بودن؛ و جاودانی او؛ تنها باید او را عبادت کرد؛ خدا افکار و اعمال انسان‌ها را می‌داند؛ و پاداش می‌دهد و مجازات می‌کند. چهار اصل با وحی مربوط‌اند: اعتقاد به نبوت؛ برتری موسی در سلسلهٔ همهٔ پیامبران؛ تورا از خدا به موسی رسید؛ و هیچ چیز نمی‌تواند جانشین تورا گردد. و سرانجام دو اصل هم به آمدن مسیحا و به رستاخیز ربط دارند.

---

1. orthodoxy

در دوران پس از ابن‌میمون بحث مهمی به میان آمد: آیا برای تعیین عقاید الزامی و معیار یهودیت این اصول لازم‌اند یا کافی؟ منتقدان ابن‌میمون طیف گسترده‌ای داشتند: در یک سوی طیف برخی مدعی می‌شدند که گزینش این اصول اختیاری و خودسرانه بوده است، چرا که روشن است همهٔ آنها از اهمیت یکسانی برخوردار نیستند؛ و در سوی دیگر طیف کسانی بودند که ابن‌میمون را به خاطر محدود کردن فهرست اعتقادات به سیزده اصل مورد انتقاد شدید قرار می‌دادند. به مرور زمان، علی‌رغم اخطارهای بسیار، آن سیزده اصل به عقیدهٔ غیر رسمی گروه‌های بسیاری از یهودیان تبدیل شد و در شکل‌های مختلفی به نیایش‌نامهٔ متداول و رایج راه پیدا کرده، در آغاز یا انجام نیایش صبح خوانده می‌شد. اما متشرعان هنوز در استفاده از آنها بسیار احتیاط می‌کردند، زیرا، به نظر آنان، این‌گونه مضامین از آثار فضای فلسفهٔ قرون وسطا بود که آنان آن را از دو جهت مطرود می‌دانستند: اول اینکه برای یهودیت بیگانه می‌نمود، و دیگر آنکه مورد اعتراض شدید کسانی قرار داشت که از ذهن عرفانی‌تری نسبت به دیگران برخوردار بودند.

چارچوب اعتقادی‌ای که یهودیان در دست داشتند کمکشان کرد تا تفاوت‌هایی را که با مسیحیت و اسلام، و بالاخص با جنبش‌های فرقه‌گرای یهودی دارند مشخص کنند. بدین ترتیب ضرورت وجود یک اعتقادنامهٔ رسمی به معنای فرا رسیدن مرحلهٔ خاصی در تاریخ اندیشه‌های یهود بود. اما پدیده‌هایی که یهودیان متجدد امروزه با آن دست به گریبان‌اند از جنس دیگری هستند و سؤالاتی که به میان می‌آورند به مسئلهٔ معنا مربوط می‌شوند؛ مسئله این است که هر آموزه، چه کل و چه بخشی از آن، چه مقدار تابع معنای حقیقی الفاظ متون است و یا به چه مقدار باید از مقولات جدید در تفسیر دوبارهٔ آن بهره برد. سبک بیان ابن‌میمون و یا دیگر الاهیدانان قرون وسطا فقط تا حدی برای متجددان قابل فهم است. نیز علایق اصلی متجددان با علایق اصلی آنها به‌وضوح فرق دارند. روش بیان اغراق‌آمیز حکیمان تلمودی در

باب مسائل عقیدتی، با همهٔ پیچیدگی‌های سرگیجه‌آوری که در میان تفاوت‌های هر یک از آنان با دیگری وجود دارد، به نظر می رسد که با گذشت زمان بهتر شده است. اگادایِ حاخامی، خود ذاتاً امری تفسیربردار است، و در نتیجه به متجددان اجازه می‌دهد برای مشکلات مربوط به خدا، وحی یا انسان معنا یا جنبهٔ مناسب را پیدا کنند. اما بر عکس، راه‌هایی که متفکران قرون وسطا رفته‌اند صاف‌تر وصریح‌ترند وچون می‌خواهند احکام اعتقادی نهایی را بیان کنند بیش از اندازه گرفتار قالب سخت اصطلاحات فلسفه‌های آن دوران‌اند. بیرون از مسلک راست‌کیش، در یهودیت قرن‌های نوزده و بیست، برخوردها با اعتقادات یهودی صورت بسیار آزادانه‌تری داشته است. برای مثال، نهضت جدید بازسازی‌خواهان که در آمریکای شمالی در دهۀ ۱۹۲۰ بنیان گذاشته شد، به جای سیزده اصل ابن‌میمون، سیزده معیار وفاداری[1] یهودی را آورده است. استدلال این است که وفاداری دیگر نمی‌تواند موضوعی عقیدتی باشد، بلکه تجربهٔ زندگی است که به وسیلهٔ میراث یهود غنا یافته است. ملاک‌های بازسازی‌گرایان اصولی تعمیم‌یافته، و از جنس اصول اخلاقی، هستند که برای تفکر و برای هدایت اعمال به کار می‌آیند و نشان‌دهندهٔ آن چیزی‌اند که یهودیان بازسازی‌خواه از یهودیت انتظار دارند.(۳۴)

---

1. loyalty

۳

کتاب مقدس و وحی

تاریخ و سنّت

با آنکه ماهیت بخش‌های عمده‌ای از کتاب مقدس عبری تفسیر (الاهیاتی) تاریخ و وقایع تاریخی است اما نه در دین کتاب مقدس و نه در یهودیت حاخامی توجهی به تاریخ، به معنای جدید و امروزین آن، نشده است. توجه یهودیت به سرمشق‌های کتاب مقدس بوده و به جمع‌آوری و تأمین داده‌های عینیِ تاریخی علاقه‌ای نداشته است. ارزش تاریخْ محتوای دینی و اخلاقی آن بود و تلاش ناچیزی برای تمییز بین واقعیت و تعبیر انجام می‌شد.

الاهی‌دانان یهود، گذشته را همیشه برای آن تفسیر مجدد می‌کردند که بر اندیشه‌های دینی عصر حاضر نوری افشاند. در تفسیر ربی‌ها پهلوانانِ دینِ کتاب مقدس الگوهای دینداری حاخامی دانسته می‌شدند. این راهبردِ نسبتاً غیر جدّی نسبت به گذشته، که نمونهٔ آن را می‌توان در تفسیرهای میدراشیِ کتاب مقدس یافت تا به امروز جزو ماهیت تفکر یهودی بوده است. ممکن است گهگاه نوادری از متفکران یهود کوشیده باشند تا ساختار ذاتاً موعظه‌ایِ \گادا\ را به منظور کشف مبنای واقعی آن مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند اما اینها استثنا بوده‌اند نه قاعده.

یوسفوس، مورخ یهودی قرن اول، همانند بسیاری از معاصران غیر یهودی‌اش، در نقل سخنانی طولانی از زبان شخصیت‌های تاریخی‌ای که

دربارهٔ آنها چیز می‌نوشت عیبی نمی‌دید؛ به همین دلیل و به همان نحو، حکیمان تلمودی نیز در مباحثات رایجشان دربارهٔ اندیشه‌های دینی به نقل سخنان گذشتگان می‌پرداختند. چون تلمود منزلتی تقریباً شبیه کتاب مقدس یافته بود و در نتیجه از اعتبار قابل توجهی نزد یهودیت قرون وسطا برخوردار بود، کنار گذاشتن تاریخ‌نگاری حاخامی به بهانهٔ عادی دانستن[1] خطاهای تاریخی موجود در آن می‌توانست نوعی بی‌دینی به حساب آید. متفکران یهودی‌ای که برای چنین موضوعاتی، راهبردی مستقل از امور دینی صرف داشتند به انتقاداتی سخت از آن نوع تاریخ‌نگاری برخاستند؛ ولی از جانب محافظه‌کارانی که برایشان هر کلمه‌ای از تلمود داده‌ای مقدس بود به الحاد متهم می‌شدند.

عواقب مشاجرات قرون وسطا به دورهٔ جدید نیز سر ریز کرده است. گذشته از این، این واقعیت که یهودیت به عملِ مشیت‌گونهٔ خداوند در تاریخ بشر بیشتر توجه داشته تا به جزئیاتی از آن تاریخ که گاه دردسر بیشتری هم می‌آفریدند، خود باعث بروزمشکلاتی برای الاهیات معاصر یهود شده است. به نظر برخی روشنفکران راست کیش اعتباری که گذشته، و به‌ویژه گذشتهٔ تلمودی، از آن برخوردار است آنان را به دیدگاهی دربارهٔ تاریخ عالم، و نژاد بشر، و قوم و دین یهود ملتزم می‌کند که با اندیشه‌های جدید دربارهٔ این موضوعات قابل جمع نیست.

حاخام مِنَحِم اشنیرسون[2] (۱۹۰۲ـ۱۹۹۴) رهبر اخیراً در گذشتهٔ گروه حاسیدیان لوباویچ،[3] بنیادگذاشته‌شده در نیویورک، که خود در دانشگاه مهندسی خوانده بود، اخیراً این دیدگاه قرن نوزدهمی را احیا کرده است که جهان با پیکرهای فسیل‌شدهٔ حیوانات ماقبل تاریخیِ خود و با لایه‌های زمینی مختلف خود یکجا وکامل خلق شده است. از آنجا که برطبق محاسبهٔ

---

1. heuristic
2. R. Menachem Shneerson
3. Lubavitch

یهودیان، جهان فقط کمی بیش از ۵۷۰۰ سال عمر دارد همهٔ یافته‌های علمی‌ای که به نظر می‌رسد نافی این جنبه‌اند بریک مقدمهٔ غلط مبتنی هستند ـ براین مقدمهٔ غلط که فسیل‌ها و داده‌های مربوط به شاکلهٔ زمین نشانهٔ تغییرات زمانی واقعی‌اند.

یکی از خطوطی که یهودیت راست‌کیش را از یهودیت محافظه‌کار و اصلاح‌گرا متمایز می‌گرداند همین امر است که گسترهٔ قبول لفظی مفاهیم سنتی یهودی تا کجاست. دو گروه اخیرالذکر، با درجاتی متفاوت بدان تمایل داشتند که دیدگاه‌های حاخامی و قرون وسطایی را برای یهودیان جدید با آنکه آگاهی‌های مهمی برایشان در بردارند لازم الاجرا ندانند. راست‌کیش‌ها به سبب خودِ ماهیت اعتقادی که به مرجعیت و اعتبار تلمود و متون ما بعد تلمودی دارند به چنان تغییراتی کمتر راه می‌دهند. در حالی‌که برخی متفکران راست‌کیش خواسته‌اند که تفسیری غیر لفظ‌گرا برای گزارش سفر پیدایش از خلقت ارائه دهند و حتی قرائتی تعدیل‌یافته از نظریهٔ تکامل را که با تعالیم معارض نباشد پذیرفته‌اند، اما هیچ کس قادر نبوده است دیدگاه‌های جدید در باب نوشته‌های کتاب مقدس یا تاریخ یهود را با تعالیم سنتی وفق دهد.

در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ مشاجراتی که بر سر دیدگاه‌های حاخام دکتر لوئیس جیکوبز،[1] یکی از اعضای تشکیلات حاخامی، در گرفت جامعهٔ یهود بریتانیا به ولوله افتاد. نظریات وی با نوعی دیدگاه انتقادی ـ تاریخی در باب کتاب مقدس همخوانی داشت. نظام حاخامی راست‌کیش‌ها در لندن، نامزدی جیکوبز برای پستِ ریاستِ «دانشگاه یهودیان» را که برای آموزش حاخام‌های راست‌کیش بنیاد گذاشته شده بود از آن رو که دیدگاه‌های وی با اعتقاد سنّتی یهود ناسازگاری داشت رد کرد.

در ۱۹۶۴ که سِسیل راث[2] تاریخدان، از یهودیان نو ـ راست‌کیش، در

---

1. Louis Jacobs
2. Cecil Roth

دانشگاه بَر ایلان[1] سمتی یافت داستان مشابهی در اسرائیل رخ داد. راث در یکی از آثارش در باب تاریخ یهود هر دو دیدگاه سنتی و انتقادی ـ تاریخی را بدون آنکه مدعی دفاع از نظریهٔ انتقادی ـ تاریخی شده باشد مطرح کرده بود. با این حال برخی از رهبران حاخام‌های اسرائیلی در مقابل انتصاب او به اعتراض برخاستند و دانشگاه بر ایلان که نهادی راست‌کیش است تحت فشار بسیار زیادی قرار گرفت تا پیشنهاد استادی به او را پس بگیرد. سرانجام راث کناره‌گیری کرد و اسرائیل را ترک گفت تا پیشنهاد کاری را در ایالات متحدهٔ آمریکا بپذیرد.

یکی از موانعی که هنوز راست‌کیشی در پیش روی دارد تعیین موضع نسبت به مجموعهٔ مطالعات جدید در باب کتاب مقدس است. دو راه می‌توان پیش گرفت: یا پدید آوردن نوعی ترکیب بین دیدگاه‌های سنتی و جدید، و یا دفاع از مواضع سنتی با استفاده از ملاک‌های تاریخی و علمی‌ای که قبول عام یافته‌اند. تا کنون راست‌کیشی ارائهٔ طرحی سطحی و ساده از مسئله را برگزیده است، و فقط معدودی از دانشمندان راست‌کیش در جست‌وجوی استدلالی برای مواضع سنّتی از روش یادشده بهره گرفته‌اند. اما اینها نیز مستقیم از این راه نمی‌روند. این مسئله را باید با تلاش‌های روشنفکران راست‌کیش متجددتری مقایسه کرد که در صددند بین تئوری‌های مربوط به عمر جهان یا تکامل حیات و اعتقادات یهودی تلفیقی به وجود آورند. مسئلهٔ نقد کتاب مقدس، در همهٔ جوانب آن موضوعی بسیار حساس است. هر یک از حاخام‌ها ممکن است دیدگاه شخصیِ خاصی داشته باشد اما تلقی عموم آن است که موضع راست‌کیشی در باب وحی و اعتبار کتاب مقدس و سنّت با پذیرش مفروضات انتقادی ـ تاریخی احتمالاً سست خواهد شد. هر حاخام راست‌کیش که طرفدار چنین باوری است آشکارا پا از دایرهٔ راست‌کیشی بیرون نهاده است.

---

1. Bar Ilan

حتی مطالعهٔ تفنّنی اندیشه‌های تحقیقات جدید مربوط به کتاب مقدس، به‌ویژه آن اندیشه‌هایی که انکار می‌کنند موسی نویسندهٔ اسفار خمسه باشد، از جانب بیشتر متفکران راست‌کیش مطرود بوده است؛ بنابراین، راه مطالعهٔ این‌گونه اندیشه‌ها و دفاع از دیدگاه سنتی مربوط به تاریخ تألیف کتاب مقدس و مؤلف آن بر روی ایشان بسته مانده است. یکی از حاخام‌های مهم راست‌کیش از نسل اخیر، از اینکه به چالش‌های ناشی از تحقیقات انتقادی، از جانب همراهان راست‌کیشش جوابی داده نشده است این‌چنین شکوه دارد:

> دانشمندان جدید متّهٔ انتقاد را خصوصاً در برابر مهم‌ترین کتاب جهان، تورات کامل خدا به دست گرفته‌اند تا با آن به عمق سنّت موروثی ما بروند و پایه‌های آن را سست گردانند... آثار وِلهاسِن[1] و کیتِل[2] به عبری ترجمه می‌شوند و بدبختانه این سخنان سمی و مخرب گوش‌های شنوایی می‌یابند... حتی در میان خودمان، در بین جوانانی که تعالیم سنتی دیده‌اند... اما بدبختانه یکی از حکیمان بزرگ اسرائیل هم قد عَلَم نکرده... تا جنگی مقدس بر ضد اینانی که می‌خواهند همه چیز را در هم ریزند بر پا کند.(۱)

در مقابل، الاهی‌دانان یهودی «مترقی» که از دید انتقادی-تاریخی، کتاب مقدس را مجموعه‌ای از سنّت‌هایی می‌دانند که در طی دورهٔ طولانی‌ای از زمان تدوین شده و بازتاب انواع گوناگونی از دیدگاه‌های دینی است، با مشکلِ تعیین چارچوبهٔ جدیدی برای مفهوم وحی مواجه‌اند. اگر الگوی سنتی یهودیان دربارهٔ خدا که می‌گوید او کتاب مقدس را شفاهاً، کلمه به کلمه، به موسی و پیامبران وحی کرده است نفی شود سؤالات مربوط به اعتبار کتاب مقدس و ربط و نسبت دستورهای آن با انسان جدید عمده خواهد شد. هنوز متفکران از هر دو گروه یهودیان محافظه‌کار و اصلاح‌گرا با این سؤالات

---

1. Welhausen
2. Kittel

کلنجار می‌روند و هیچ راه حلی از ایشان نیز، تا کنون قبول عام نیافته است.

در مورد یهودیت راست‌کیش، به سبب همین سیّال بودن احکام اعتقادی، این مشکل پیچیده‌تر می‌شود اما در عین حال آمادگی و پذیرایی بیشتری نیز برای حل از خود نشان می‌دهد. بدین جهت است که می‌بینیم در حالی‌که تلمود اظهارات زیادی دربارهٔ وحی و نبوت دارد، و حتی فهرست می‌کند که کدام کتاب‌ها و یا کدام بخش‌های کتاب مقدس را کدام یک از انبیا نوشته‌اند، از موسی تصویری ارائه می‌کند که گویی قادر نیست یهودیت قرن دوم را بفهمد:

وقتی موسی بالا رفت دید که قدوسِ متبارک نشسته است و علائم تاگین[1] بر حروف تورا می‌نگارد. موسی به او گفت: سرور کائنات! چرا چنین می‌کنی؟ او پاسخ گفت: کسی هست که پس از چند نسل دیگر به دنیا خواهد آمد، نامش عقیوا بن یوسف است، و به کمک علم تفسیر از اندک نشانه‌ای انبوهی احکام استخراج خواهد کرد.

موسی به او گفت: سرور کائنات! او را به من نشان ده.

او پاسخ داد: به عقب برگرد.

[موسی] رفت و در آخر ردیف هشتم نشست ولی نمی‌فهمید که آنها چه می‌گفتند. احساس عجز می‌کرد. وقتی به مسئله خاصی رسیدند، شاگردان به او [= ربی عقیوا] گفتند: ربی! از کجا این را فهمیدید؟ او به آنها گفت: این از قوانین موسی است که از سینا رسیده است. خیالش [یعنی خیال موسی] راحت شد.(۲)

این داستان آشکارا از آن حکایت می‌کند که یهودیت دچار تحولات دینی است. همچنین حاخام‌های تلمودی فهمیده بودند که یهودیت در کورهٔ دورهٔ میشنایی آن‌چنان تغییر کرده بود که حتی برای پیشینیان آن، که در کتاب مقدس از آنان یاد شده، است، قابل فهم نبود. این داستان را باید در کنار تعالیم دیگری

---

۱. جمع تاگ (عبریِ «تاج»)؛ علامت‌های شبه‌اعرابی که روی برخی حروف طومار تورا گذاشته می‌شود؛ در عرفان قبالا بر رمزی بودن آنها تأکید شده است.

قرارداد که دربارهٔ ماهیت دین وحی‌شده به موسی مدعی است نه تنها موسی اسفار پنج‌گانه را از خدا دریافت کرده، بلکه میشنا، مباحث تلمود، اگادا، و حتی جزئیاتی را که شاگردی عاقل و پخته در نزد استادش در زمان‌های آینده بیان خواهد داشت، همه و همه را موسی در کوه سینا دریافت داشته است.(۳)

کتاب مقدس مسیحیان و کتاب مقدس یهودیان

کتاب مقدس عبری کم و بیش همان عهد عتیق از مجموعهٔ رسمیت‌یافتهٔ مسیحی است. برخی فرقه‌های مسیحی آثاری مانند اسدراس، مکابیان، طوبیت، یهودیت و جز آن را که جزء مجموعهٔ قانونی و رسمی یهودی نیست در شمار مجموعهٔ قانونی و رسمی مسیحی محسوب می‌دارند. این آثار آپوکریفا[1] نام گرفته‌اند و به حساب آمدنشان بدین جهت است که در نسخهٔ هفتادی،[2] یعنی اولین ترجمهٔ یونانی از کتاب مقدس، که بر بحث‌های مسیحیان دربارهٔ قانونی شمردن کتاب‌ها و رسمیت دادن به آنها تأثیر گذاشت، وجود داشته‌اند. «عهد عتیق» اصطلاحی ویژهٔ مسیحیان است؛ زیرا کتاب مقدس عبرانیان را مقابل عهد جدید مسیحیان قرار می‌دهد. استفاده از این دو اصطلاح بدین معنا است که عهد میان خدا و اسرائیل قدیم (یهودیت) که در عهد عتیق آمده است جای خود را به عهد با اسرائیل جدید (مسیحیت) داده که درعهد جدید موجود است. بدین جهت این‌اصطلاح به‌ندرت توسط یهودیان مورد استفاده قرار می‌گیرد و آنان تعابیر غیر ارزشی‌تری مانند کتاب مقدس عبری یا تَنَخ[3] را ترجیح می‌دهند. اصطلاح اخیر از حرف‌های اول نام بخش‌های سه‌گانهٔ متون مقدس یهود: تورا[4] (اسفار پنج‌گانه)، نوِئیم[5] (پیامبران) و کتُوویم[6] (نوشته‌های مقدس) درست شده‌است. اصطلاحات دیگری نیز برای

---

1. Apocrypha
2. Septuagint
3. Tanakh
4. Torah
5. Neviim
6. Ketuvim؛ کاف و خاف یکی‌اند؛ حرف پایان خاف تلفظ می‌شود.

کتاب مقدس وجود دارند و در میان یهودیان رایج‌اند، مثل نوشته‌های مقدس ویا تنها تورا درمعنای عام آن که به کل مجموعهٔ کتب آسمانی یهود راجع است.

مفهومی به نام مجموعهٔ رسمی[1] کتاب مقدس در یهودیت قدیم یافت نمی‌شود، در دوران میشنایی، یعنی تا پایان قرن دوم میلاد، به نظر می‌رسد که دربارهٔ مجموعهٔ مکتوباتی که مقدس خوانده می‌شدند درجات مختلفی مطرح بوده است. دسته‌ای از نوشته‌ها که با عنوان نوشته‌های مقدس شناخته می‌شدند از جهت درجهٔ الهامی بودن در یک سطح به حساب نمی‌آمدند و دیگر نوشته‌ها که به کتاب‌های خارجی شهرت داشتند در مقابل اینها قرار می‌گرفتند. نوشته‌های اخیرالذکر یا آثار بدعت‌آمیزی بودند که ادعا می‌شد الهامی‌اند(۴) و یا مشتمل بر آثاری بودند که عقل انسان به تنهایی آنها را به وجود آورده بود و ماهیتی کاملاً غیر قدسی داشتند. در نتیجه حاخام‌ها بر ضد برخی از این‌گونه آثار بسیار سخن می‌راندند تا مخصوصاً از اختلاط کتاب‌های بدعت‌آلود با نوشته‌های قدسی جلوگیری کنند.(۵)

برخی آثار ساختهٔ عقل بشر، و در رأس همه کتاب حکمتِ بن‌سیرا، یا مجموعه،[2] علی‌رغم تردیدی که در پذیرفتن آنها به عنوان الهام الاهی وجود داشت، غالباً حکیمان از آنها استفاده و نقل قول می‌کردند؛ اما آثار بدعت‌آلود بی‌درنگ طرد می‌شدند. برخی از پیش‌نویس‌های انجیل‌های مسیحی نیز مسلماً از جملهٔ اینها بوده‌اند. مسئلهٔ تمیز دادن متون «مقدس» از متون «خارجی» در ادوار میشنایی هم هنوز مورد بحث بود. به علاوه، این مطلب هم محل مناقشه بود که آیا باید بگذاریم تا همهٔ نوشته‌های مقدس آزادانه منتشر شوند یا برخی را باید از دسترسی خارج ساخت. مناقشهٔ نوع اول از بحثی که در میشنا دربارهٔ ناپاک شدن دست‌ها در تماس با نوشته‌های کتاب مقدس مطرح است پیدا است:

همهٔ نوشته‌های مقدس دست‌ها را شرعاً ناپاک می‌سازند. غزل غزل‌ها

---

1. canon

2. Wisdom of Ben Sira (Ecclesiasticus)

و کتاب جامعه[1] دست‌ها را آلوده می‌کنند. ربی یهودا می‌گوید: غزل غزل‌ها دست‌ها را آلوده می‌سازد اما در مورد کتاب جامعه تردید است. ربی یوسه می‌گوید: کتاب جامعه دست‌ها را ناپاک نمی‌کند اما دربارهٔ غزل غزل‌ها بحث است... ربی شیمعون بن‌عزّای گفته است: من روایتی دارم... که غزل غزل‌ها و کتاب جامعه هر دو دست‌ها را آلوده می‌سازند. ربی عقیوا گفته است: خدا نکناد! هیچ یک از افراد اسرائیل هرگز دربارهٔ غزل غزل‌ها تردید نکرده و مدعی نیست که دست‌ها را آلوده نمی‌کرده است؛ زیرا تمام جهان ارزش روزی را که غزل غزل‌ها به اسرائیل اعطا شد ندارد؛ زیرا همهٔ متون، مقدس‌اند اما غزل غزل‌ها قدس الاقداس است. اگر بحثی بوده دربارهٔ کتاب جامعه بوده است.(۶)

منازعه‌ای که ذکر آن در میشنا آمده است این بود که آیا کتاب جامعه و غزل غزل‌ها الهام الاهی، و در نتیجه نوشته‌های مقدس‌اند یا آنکه صرفاً حکمتی بشری‌اند و از جانب نویسندگان آنها به وجود آمده‌اند. هر دو اثر مشکل‌زا بودند. به نظر می‌رسد که کتاب جامعه مبلغ بدبینی است و مضامین غزل غزل‌ها نوعی عشق‌بازی دنیوی درخود دارد. در دورهٔ ربی‌عقیوا، در قرن دوم، غزل غزل‌ها از جانب برخی گروه‌ها به عنوان تمثیلی از عشق بین اسرائیل و خدا پذیرفته‌شده بود، و ربی‌عقیوا به‌همین جهت به‌دفاع شدید ازآن برخاست. کتاب جامعه هم سرانجام به گونه‌ای تفسیر شد که آن را به عنوان متنی مقدس مقبول ساخت.(۷) درمورد کتاب استر که به‌نحوی‌کاملاً دنیایی نوشته‌شده‌بود، مشکل مشابهی پیدا شد، اما عاقبت آن را محصول الهام الاهی دانستند.(۸)

موضوع دوم، یعنی جواز دست به دست شدن آزادانهٔ برخی متون الهام الاهی، دربارهٔ نبوت‌های یِحزِقِل[2] نبی مطرح شد. اگرچه کتاب یحزقل یکی از نوشته‌های مقدس فرض می‌شد اما برخی از تعالیمش در ظاهر با تعلیمات

---

1. Ecclesiastes

۲. حزقیال.

یهودی در تعارض بودند، و حکیمان می‌خواستند آن را در گنیزا[۱] گذارند، یعنی در جایی دور از دسترس نگهداری‌اش کنند. فقط زحمات حَنَنیا بن حیزقیا، یکی از رهبران مکتب شمّایی در قرن اول، بود که انضمام کتاب یِحِزقِل به مجموعهٔ رسمی را تضمین کرد، زیرا حننیا عبارات مشاجره‌آفرین آن را چنان تفسیر کرد که با دیدگاه‌های مقبول موافق در می‌آمد.(۹) همانند این قضیه، زمانی نیز خوف آن می‌رفت که سرشت متفاوت و ناسازگار آیات مختلفی از کتاب امثال سلیمان این اثر را در محاق گنیزا اندازد.(۱۰)

بنابراین، برای مشخص کردن مجموعهٔ رسمی یهود دو جنبه مطرح بود: اول اینکه آیا هیچ یک از آن آثار تحت تأثیر الهام الاهی نوشته شده‌اند یا نه؛ دوم آنکه آیا باید اجازهٔ دست به دست شدن چنین اثر الهامی‌ای را داد یا که باید دور از دسترس نگاهش داشت تا مبادا فهمی نادرست به بار آورد. شرایط غالب زمانه، مقتضی وجود مجموعه‌ای رسمی بود که دقیقاً مشخص و معین باشد و نه آنکه تعدادی از متون مقدس و نیمه مقدس، و غیر مقدس سست و سیّال در کنار هم قرار گیرند. وقتی آثاری رواج دارند که اندیشه‌هایی شرک‌آمیز ارائه می‌دهند و مدعی شأنی همچون کتب مقدس‌اند به ناچار ترسیم مرزی میان متون الهامی و آثار خارجی ضرورت می‌یابد. اگر آثاری که الهامی شمرده می‌شوند به تفاسیری راه دهند که با سنّت متفاوت‌اند، ناگزیر باید قدم بعدی را که بیرون بردن آن آثار از حیطهٔ مراجعات عادی است برداریم. با به سر آمدن قرن دوم، هر دوی این ملاحظات به انجام رسیده بود و یهودیت مجموعهٔ رسمی کتاب مقدس را در صورت نهایی خویش که تا به امروز نیز باقی مانده است تثبیت کرد.

مطالعهٔ کتاب مقدس، و شرح و تفسیر آن

کتاب مقدس عبری اگرچه اساسی‌ترین و مهم‌ترین بخش میراث نوشته‌های

---

۱. genizah؛ مخزن و بایگانی دایمی کنیسا که اوراق یا طومارهای غیرقابل استفاده را در آن می‌گذارند.

یهود است، به‌ندرت اتفاق می‌افتد که یهودیان آن را مستقیماً مطالعه کنند، بلکه آن را به کمک شروح سنتی می‌خوانند؛ زیرا خود متن، مقدس نیست بلکه آنچه مقدس است متنی است که سنّت تفسیری حاخامی یهود آن را تفسیر کرده باشد. بخش اسفار خمسه بیش از همه برایشان آشناست؛ زیرا تمام آن را در یک دورهٔ یک ساله، هر شنبه در کنیساهای سنتی می‌خوانند. مجامع مترقی یا دوره‌ای سه ساله برای اسفار پنج‌گانه می‌گیرند و یا آنکه همان دورهٔ یک ساله را دارند ولی ترجیح می‌دهند بخشی از خواندنی‌های هفتگی را برگزینند و نه تمام آن را؛ چرا که احتمالاً برای خواندن دسته‌جمعی خیلی طولانی جلوه می‌کند. از آنجا که خواندن اسفار خمسه در شکل سنتی، به زبان عبری است و به سرود یا ترنّم و با دَمی[1] مخصوص اجرا می‌شود جماعت کنیسا معمولاً آن را از روی متنی دنبال می‌کنند که اصل عبری را به همراه ترجمه‌ای، و نیز در بیشتر موارد با شرح کوتاهی به زبان ساده، در خود دارد.

غیر از اسفار پنج‌گانه، بخش‌های خاصی از پیامبران که قسمت پایانی خواندنی‌های هفتگی را تشکیل می‌دهند نیز نزد یهودیان معروف‌اند. اما اینها «تنها» نشان‌دهندهٔ بخش کوچکی از نوشته‌های کتاب مقدس‌اند. کتاب‌های دیگرِ کتاب مقدس مانند پنج طومار، یا مگیلوت[2] یعنی غزلِ غزل‌ها، رُوت، مراثی، جامعه و استر، و کتاب یونا،[3] در موقعیت‌ها و مناسبت‌های خاصی خوانده می‌شوند. برگزیده‌های زیادی از کتاب‌های دیگرِ کتاب مقدس عبری بخشی از نماز شده‌اند و با دعاهای آن در آمیخته‌اند. نمونهٔ برجسته این نوع کتاب مزامیر است.

قسمت‌های زیادی از کتاب مقدس برای اکثر یهودیان، حتی آنان‌که به طور منظم در مراسم کنیساها حضور به هم می‌رسانند، تقریباً ناشناخته‌اند. مسلماً افراد زیادی چیزهایی از امور تاریخی کتاب مقدس را هم فرا خواهند

---

1. cantillation
2. megillot
۳. یُونس

گرفت و چه بسا برای مراسم تکلیف خود، بر میصوا[1] برای پسران و بَت میصوا[2] برای دختران، که در ابتدای بلوغ جنسی آنان اجرا می‌شوند برگزیده‌هایی از متون را فراگیرند. دیگرانی هم هستند که در گروه‌های مطالعاتی بزرگسالان حضور می‌یابند که گاه بخشی از کتاب مقدس را برای مطالعه انتخاب می‌کنند. البته معمولاً این متن از اسفار خمسه برگزیده می‌شود و نه مثلاً از پادشاهان یا یِشَعیا[3]. به هر حال، یهودیانی که آموزش‌های دینی خویش را تا سن بزرگسالی ادامه می‌دهند استثناءاند نه قاعده.

حتی یهودیانی که از دیگران سنّت‌گراترند و به آنها، از پیر و جوان، دستور داده شده که تورا را به عنوان وظیفه‌ای دینی مطالعه کنند فقط قسمت کمی از عمر خویش را به کتاب‌هایی غیر از اسفار خمسهٔ کتاب مقدس اختصاص می‌دهند. دورهٔ آموزش یِشیوا،[4] که نهاد تعلیم و تربیت اصلی و عمدهٔ سنّت‌گراها است به خوبی نشانهٔ این پدیده است: درصد بسیار زیادی از مطالعات یشیوائی متمرکز بر تلمودِ بابلی و شروح آن است. ممکن است مقداری از وقت آزاد طلبه برای اختصاص یافتن به خواندن هفتگی اسفار خمسه کنار گذاشته شود اما تدریس عمومیِ کتاب مقدس یا برنامهٔ درسی خاصی برای مطالعهٔ آن وجود ندارد. درست است که تلمود گاه به گاه به آیات زیادی از کتاب مقدس ارجاع می‌دهد اما این امر بیشتر به اسفار خمسه مربوط می‌شود تا مثلاً به پیام‌های کتب انبیا یا بخش‌های تاریخی کتاب مقدس. در مورد طلبهٔ یشیوا لطیفهٔ یهودی مشهوری وجود دارد که می‌گوید او از آن رو چیزی دربارهٔ آیه‌ای از کتاب مقدس می‌داند که دیده است در فلان صفحه از تلمود از آن یاد شده است.

این ویژگی‌های زندگی سنتی یهودیان نشان می‌دهد که در رویکرد آنان به

---

1. bar mitzvah
2. bat mitzvah
3. اِشَعیا
4. yeshivah

کتاب مقدس، مرکزیت از آنِ شرح و تفسیر سنتی است. حکیم بر نبی مقدم است؛(۱۱) زیرا پیام الاهی را تفسیر کرده، آن‌را به زندگی مردم پیوند می‌زند. اگر اثر تعدیل‌کنندهٔ فهم سنتی از کتاب مقدس وجود نداشت تفاسیری در تعالیم انبیا راه می‌یافتند که ممکن بود خصیصهٔ فرهنگیِ تنوع وحدت‌آمیز[1] قوم یهود را از بین ببرند. بخش‌هایی از کتاب مقدس برای دیدگاه سنتی از اهمیت بیشتری برخوردارند و این بخش‌ها از بقیهٔ کتاب مقدس برای یهودیان آشناتر به نظر می‌آیند. البته هیچ یک از این امور توجیه‌کنندهٔ این مسئله نمی‌شوند که یهودیان از مطالعهٔ کتاب مقدس طفره روند. خود کارشناسان تعلیم و تربیت یهودی نیز گاهی به این غفلت از متن اساسی دین یهود اعتراض کرده‌اند. میشنا برنامهٔ تعلیماتی متعادل‌تری قرار داده است:

> برای پسر در پنج سالگی کتاب مقدس، در ده سالگی میشنا، ... و در پانزده سالگی تلمود [آموزش داده می‌شود].(۱۲)

گروه‌های غیر سنّت‌گرا، در طی قرن اخیر یا چیزی در همین حدود، کوشیده‌اند تا این وضعیت را اصلاح کنند. برای مثال، در اسرائیل نهادهای تعلیمی صهیونیست‌ها کتاب مقدس و شعر و تاریخ آن را به عنوان قسمت عمدهٔ دورهٔ آموزش خویش تدریس می‌کنند، و یهودیت اصلاح‌گرا نیز در تعلیمات یهودی‌اش تأکیدات و توجه خود را از مطالعات تلمودی به مطالعات کتابی منتقل کرده است. اما تاکنون همهٔ این امور از ایجاد تغییر چشمگیری در وضعیت سنّت‌گراها و یا در اوضاع یهودیان دیاسپوراییِ کم و بیش کنیسارو عاجز مانده است.

از آنجا که برای یهودیت آن چیزی که تمام اهمیت‌ها را به خود اختصاص می‌دهد کتاب مقدسی است که با چشم سنّت به آن نگاه می‌شود، ضروری

---

1. diversity-in-unity

است سخن کوتاهی نیز در باب مؤلفه‌های اصلی این دیدگاه سنتی بیان کنیم. فرآیند شرح‌نویسی بر متون مقدس به احتمال زیاد به همان قدمت خود متن است. این فرآیند تلویحاً از این گزارش کتاب مقدس فهمیده می‌شود که چگونه عزرای کاتب کتاب تورات موسی را برای مردمی که در اورشلیم جمع شده بودند خواند. در کنار او لاویان و شماری از افراد سرشناس وجود داشتند که آنچه را خوانده می‌شد برای توده توضیح می‌دادند تا ارزش و اهمیت آن را دریابند.(۱۳) در طی زمان، وقتی که آرامی زبان ارتباطی[1] یهودیان شده بود، و از عبری استفادهٔ عام نمی‌شد، ترجمه ـ تفسیرهایی پدید آمدند که معمولاً در بین توضیحاتشان دربارهٔ متن کتاب مقدس، تفسیر ربی‌ها را نیز می‌گنجاندند. این شروح آرامی به ترگومیم (جمع تَرگُوم[2]) شهرت دارند. در ادوار میشنایی قرائت تورا در ملأ عام به همراه یک ترگوم یا «ترجمه» صورت می‌گرفته است.(۱۴) ترگوم‌هایی که سرانجام رسمیت می‌یافتند به رشتهٔ تحریر در می‌آمدند؛ اما از اصل و مبدأ آنها جز با احتیاط نمی‌توان چیزی اظهار داشت، به علاوه که بسیاری از مطالب مربوط به کیفیت انشا و نگارش آنها در پرده ابهام مانده است.

مشهورترین و رایج‌ترینِ ترگوم‌ها، ترگوم آنقِلوس[3] بر اسفار خمسه است. سنّت یهود این شرح را منسوب به یهودی نوآیینی می‌داند که ترگوم خویش را تحت نظارت دو تن از رهبران ربی‌های قرن دوم نوشته است.(۱۵) بیشتر دانشمندان این نسبت را مشکوک می‌دانند و آن را از اشتباهی ناشی می‌بینند که بین ترگوم آنقلوس و ترجمه‌ای یونانی از کتاب مقدس به قلم عقیلاس[4] رخ داده است. منشأ حقیقی اثر آنقلوس هرچه باشد، دیگر آن را همچون شرحی الهامی پذیرفته‌اند. حکیم بابلی سر شالوم گائون[5] دربارهٔ آن می‌نویسد:

دیگر ترگوم‌ها قدسیت این ترگوم را ندارند. من از حکیمان قدیم شنیده‌ام

---

1. lingua franca
2. targum
3. *Targum Onkelos*
4. Aquilas
5. Sar Shalom Gaon

که قدوس متبارک لطف بزرگی در حق آنقلوس نوآیین کرد که این ترگوم به دست او به وجود آمد.(۱۶)

آنقلوس با التزام به متن اصلی عبری و با به اندازه استفاده کردن از نکته‌های اگادایی، ترجمهٔ بسیار محدَّد و مضبوطی از متن به دست می‌دهد. یکی از ویژگی‌های خاص آنقلوس آن است که به هنگام سخن گفتن از خدا از تعابیری که به وضوح انسان‌انگارانه باشند برکنار است و در واقع انسان‌انگاری‌های موجود در کتاب مقدس به هنگام ترجمهٔ آزاد آرامی خنثا شده‌اند. در نسخه‌هایی از اسفار پنج‌گانه که بیشتر از همه چاپ می‌شوند ترگوم آنقلوس در کنار متن عبری جای گرفته است؛ اما اهمیت آن برای یهودیان جدید کم شده و به جای آن شرح ربی شلومو ییصحاقی[1] (۱۰۴۰ـ۱۱۰۵) مشهور به راشی قرار داده شده است. از آنجا که، به توصیهٔ تلمود، فرد یهودی باید بخش‌های مربوط به هفته در کتاب مقدس را دوبار و ترگوم مربوط به آن بخش را یک بار بخواند(۱۷) هلاخاییِ قرن چهاردهم، ربی یعقوو بِن آشِر[2] در مجموعه هلاخایی خود می‌گوید:

اگر کسی بخشی از کتاب مقدس را با شرح راشی مطالعه کند چنان است که گویی ترگوم را خوانده است؛ زیرا هدف از ترگوم فقط فهماندن موضوع بحث است.(۱۸)

دیگر مراجع ذی‌صلاح با این حکم مخالف بودند؛ زیرا احساس می‌کردند آنقلوس جایگاه خاصی برای خود دارد و حتی گفته شده که نسخهٔ آرامی آنقلوس در سینا وحی شده است. با این همه، از آنجا که یهودیان، دیگر آرامی نمی‌دانستند استفاده از ترجمه ـ شرح دیگری به جای آن مرسوم و رایج شد.

از میان ترگوم‌های دیگری که بخش‌های مختلفی از کتاب مقدس را شرح

1. R. Solomon Yitzchaki (Rashi)   2. R. Jacob ben Asher

می‌کردند، نسخه‌های گوناگون ترگوم یِرُوشَلْمی،[1] یعنی ترگوم اورشلیم یا فلسطین در شرح اسفار خمسه، از همه مهم‌تر است. اگرچه این ترگوم هرگز از موقعیت نیمه رسمیِ اثر آنقلوس در مجموعهٔ نوشته‌های مقدس برخوردار نشد اما برای فهمیدن تفسیر ربی‌های نخستین از کتاب مقدس بیشترین اهمیت را داشت. ترگوم یِروشَلمی که به زبان آرامیِ منطقهٔ گالیل نوشته شده و در نتیجه نقطهٔ مقابل زبان بابلی متن آنقلوس است، مقدار زیادی از اطلاعات میدراشی را در خود دارد و بدین جهت صرفاً ترجمه‌ای از متن نیست بلکه شرحی برای آن محسوب می‌شود. در ۱۹۵۶، در گوشه‌ای از واتیکان، دست‌نوشتهٔ کاملی از ترگوم یروشلمی، که به غلط به عنوان نسخه‌ای از آنقلوس فهرست شده بود، کشف شد. این دست‌نوشته که به نئوفیتیِ اول[2] مشهور است، به فهم ما از عرصه‌های زیادی که در تحولات الاهیات یهودی و تفسیر کتاب مقدس پیدا شده بسیار افزوده است. فقط کشف نسخه‌های قُمران بود که در اهمیت، از این نسخه‌ها سبق می‌برد. یکی از دانشمندان مهم تفسیر سنتی یهود در این مورد می‌گوید گزاف نخواهد بود اگر بگوییم کشف دست‌نوشتهٔ کامل ترگوم یروشلمی در شرح اسفار پنج‌گانه، در بین دست‌نوشته‌های عبریِ مربوط به موضوعات توراتی که در زمان‌های اخیر در جهان پیدا شده‌اند، هم از نظر کمیت و هم از حیث کیفیت، مهم‌ترین کشف بوده است.(۱۹)

شرح کتاب مقدس در قرون وسطا و دوران جدید

در دورهٔ قرون وسطا شاهد آنیم که کتاب‌هایی تحت عنوان شرح کتاب مقدس کم کم پیدا می‌شوند. انگیزهٔ این کار نیازی بود که به تبیین متن پیدا شده بود و نیز برای نفی دیدگاه‌هایی بود که در آن زمان دربارهٔ برخی عبارات کتاب مقدس وجود داشتند، اما با تعالیم رسمی و اصولی ربی‌ها جور در نمی‌آمدند. شروح سعدیا گائون بر کتاب مقدس (قرن‌های نهم و دهم) در جدال با

1. *Targum Yerushalmi*
2. *Neofiti 1*

جدایی‌طلبان فرقهٔ قرائیم و دفاع از تفسیرهای سنتی نگاشته می‌شد. مهم‌ترین شارح قرون وسطا راشی است، که در شمال فرانسه و در قرن یازدهم می‌زیست. برخلاف سبک تفسیریِ موجود در نوشته‌های میدراشی، که چندان به متن ملتزم نیست وازمعنای لفظی آن بسیار دورمی‌شود، شرح راشی به تفاسیر حاخامی کتاب‌مقدس ملتزم‌می‌ماند ودرعین‌حال می‌کوشد تفسیری لفظ‌گرا ارائه کند که به معنای ظاهری و سادهٔ کتاب مقدس نزدیک باشد.

در جای جای شرح راشی تبیین‌های نحوی، انتقادات دیگر شارحان، ترجمهٔ اصطلاحات مشکل به فرانسهٔ قدیمی، مجادلات و محاجه‌های ضد مسیحی، و نقد و نظرهای منتخب میدراشی پراکنده‌اند. میدراش‌هایی که راشی نقل می‌کند برای یهودیان عادی که میدراشی جز از طریق او با مکتوبات میدراشی آشنایی نداشتند از ارزش بسیاری برخوردار است. مطالعات سنتی یهودیان در باب کتاب مقدس همواره با شرح راشی که مقامی تقریباً مقدس پیدا کرده و خود با صدها شرح لفظی دیگر تفسیر گشته، همراه بوده است. راشی بر طلاب مسیحی کتاب مقدس در قرون وسطا نیز تأثیر داشته است.

دو شرح قرون وسطایی دیگر نیز وجود دارند که از شأن و منزلت آثار جاافتاده و اصلی برخوردار گشته و موضوع بسیاری از شروح دیگر واقع شده‌اند؛ اما هیچ یک جای اثر راشی را که تفسیری کامل و مقبول برای کتاب مقدس بود نگرفتند. اینها عبارت‌اند از شرح اَوْراهام ابن‌عِزرا (۱۰۸۹_۱۱۶۴)، دانشمند خانه به‌دوش اسپانیایی، و شرح مُشه بن‌نَحمان (۱۱۹۴_۱۲۷۰) مشهور به رامبان یا ابن‌نحمان،[1] که عارف و از تلمودیان اسپانیایی بود. ابن‌عزرا مرد پرجنبه‌ای است: شاعر، نحوی، فلک‌شناس، ستاره‌بین، ریاضی‌دان و فیلسوف؛ در شرحش بر کتاب مقدس علایق مختلف او منعکس است. اثر ابن‌عِزرا هیچ‌یک از ویژگی‌های آشنای نوشته‌های راشی را نداشت. او حتی از کسانی که قابلیت بیشتری در استفاده از شرح او دارند درخواست

---

1. Nachmanides (Ramban)

کرده است که نگذارند آرای او در دسترس همگان باشد. ابن عزرا از چنان استقلال فکری و روحیهٔ انتقادیِ تندی برخوردار بود که او را به انکار بسیاری از تفسیرهای سنّتی و حتی آن تفسیرهایی که توسط حکیمان تلمودی پیشنهاد شده بودند کشاند. از همین روی دانشمندان بعدی او را مورد انتقاد شدید قرار دادند و کاهنان در استفاده از شروح او محتاط و بیمناک بودند. اما با همهٔ اینها، در اساطیر یهود او را مانند عارفی محیّرالعقول تصویر می‌کنند که زمانی یک گولم[1] یا انسانی مصنوعی آفریده بود.[2]

شرح ابن‌نحمان به اصولگرایی و سنّت حاخامی از شرح ابن عزرا نزدیک‌تر است و گهگاه آن را به خاطر دیدگاه‌های دگراندیشانه و غیر اصولی‌اش توبیخ می‌کند. ابن‌نحمان در مقدمهٔ شرحش اظهار می‌دارد که نسبت به ابن عزرا «عشقی پنهان، اما نقدی آشکار» دارد. وی همچنین به استدلال بر ضد تمایلات تمثیل‌گرایانهٔ فیلسوفانی می‌پردازد که واقعیت گزارش‌های کتاب مقدس از فرشتگان و معجزات را انکار می‌کنند. ابن‌نحمان در جاهای خاصی از شرح خود به تفسیر عرفانی متن که به اعتقاد او معنای درست متون مقدس است ارجاع می‌دهد اما هرگز چیزی از اندیشه‌های قبالایی پیش نمی‌کشد. وی برخلاف راشی، که شروحش بدون استثنا کوتاه‌اند، برخی مضامین کلامی را به تفصیل برگزار می‌کند.

در خلال قرون وسطا و از آن دوره تا زمان‌های جدید دانشمندان یهود انواع زیادی از شرح‌های کتاب مقدس را به وجود آورده‌اند که در هر یک از آنها علایق الاهیاتی، فلسفی، وعظی و تفسیری خاص هر دوره نمود یافته است. برخی شرح‌ها خلاّق و اصیل‌اند ولی برخی آثار دیگر در واقع اندیشه‌های خودشان را تحت لوای شرح مطرح می‌کنند. این شروح به نحو قابل توجهی از متنی که تفسیر می‌کنند فاصله می‌گیرند. از آنجا که افراد عادی

---

1. golem

۲. از کرامات و خوارق عادات مطرح در عرفان یهودی.

و غیر دانشمند یهود به احتمال زیاد می‌بایست اطلاعاتشان از اندیشهٔ یهودی را از طریق مطالعهٔ اسفار پنج‌گانه به همراه شروح آن به دست می‌آوردند، لذا مطمئن‌ترین وسیله برای رساندن اندیشه‌های جدید به توده‌های یهودی همین شیوهٔ شرح‌نویسی بود. بی‌دلیل نیست که وقتی یهودیان در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم از گتو بیرون آمدند و دیوارهای گتوی فرهنگی خویش را نیز در هم شکستند، مسلک روشنگری آنان در شکل جدیدی از تفسیر کتاب مقدس نمود یافت.

اولین اثری که مبلغ این مسلک بود شرحی بود مشهور به بِئُور[1] که بر کل کتاب مقدس عبری وبه‌دست موزس مندلسون (۱۷۲۹ـ۱۷۸۶) و همقطارانش نگاشته شد. بئور خواسته است در عین کنار گذاشتن میدراش یا مباحثات ربی‌ها معنای لفظی متن کتاب مقدس را به همراه روح سنّت حاخامی ارائه کند. ترجمه‌ای از کتاب مقدس به آلمانی، که با الفبای عبری نوشته شده بود، نیز در کنار بئور به وجود آمد. مندلسون با این کار امید داشت که یهودیان با زبان محیط فرهنگی بیگانه‌ای که در آن می‌زیستند پرورش یابند و لهجهٔ یودائی[2] را ترک گویند. یکی دیگر از اهداف مندلسون آن بود که حس شاعرانه، زیبایی بیان و ارزش‌های اخلاقی کتاب مقدس را به توده‌های یهود بشناساند، چرا که احساس می‌کرد آنان از نظر روحی آمادگی مواجهه با دنیای اروپایی بیرون از گتو را ندارند. حتی سنّت‌گراها که با آنچه زیاده‌روی‌های عصر روشنگری می‌نامیدند مخالف بودند، در اولین اقدام در برابر اقدامات اصلاح‌گرایان به استفاده از تفسیر کتاب مقدس روی می‌آوردند. مثلاً حاخام سامسون رافائل هِرش[3] (۱۸۰۸ـ۱۸۸۸)، پدر نو-راست‌کیشیِ آلمان، شرح مطولی به زبان آلمانی بر اسفار پنج‌گانه به رشتهٔ تحریر آورد و در حالی که در آن از تفاسیر

---

۱. *Bi'ur* (= Be'ur)؛ شرح.

2. Yiddish

3. R. Samson Raphel Hirsch

سنّتی ناظر به گذشته یهودیت در قبال اندیشه‌های متجددان دفاع می‌کرد، در عین حال دوباره همان سنّت را با مفاهیم پیچیده و فاضلانهٔ تفکرات قرن نوزدهمی از نو تفسیر می‌کرد.

۴

خاستگاه‌ها و نحوهٔ رشد تفکر یهودی

نهضت‌ها و فرقه‌های نخستین در یهودیت

همهٔ شکل‌های یهودیت جدید ــ راست‌کیشی، محافظه‌کاری، بازسازی‌خواهی و اصلاح‌گرایی ــ تحولاتی از دیانت پرُوشی‌اند که از طریق نوشته‌های تلمودی به دست ما رسیده است. در دوران پس از خرابی معبد در سال ۷۰، پرُوشیان و تفسیر ایشان از دین اسرائیل بر زندگی یهود غلبه داشت. نهضت‌ها و فرقه‌هایی که در کنار فریسی‌گری در قرن اول وجود داشتند، مانند صِدوقی‌های اشرافی و گردانندگان آیین‌های عبادی معبد، زاهدان دیرنشین ایسی،[1] و یهودی ـ مسیحیانی که پیروان اصلی عیسی بودند، همه پس از تخریب معبد رو به زوال گذاشتند. آنها قادر نبودند با چالش‌هایی که رویاروی یهودیتی فاقد یک مرکزیت دینی قرار گرفته بود سازگاری یابند.

صِدوقیان روش‌های پرُوشی در تفسیر کتاب مقدس را مردود می‌دانستند اما این روش‌ها نهضت پرُوشیان را قادر ساخت تا هم عقاید خویش و هم مناسک خود را به گونهٔ بسیار انعطاف‌پذیری متحول سازند. صدوقی‌ها در قبال متن کتاب مقدس رویکردی محافظه‌کار و لفظ‌گرا داشتند. بدین ترتیب آنان حکمِ «چشم در مقابل چشم، دندان در قبال دندان»(۱) را دقیقاً به همان معنایی می‌دیدند که الفاظ آن می‌گفت، در حالی‌که تفسیر بیشتر پرُوشیان به

---

۱. اِسِنی.

تاوان پولی برمی‌گشت. همین انعطاف‌ناپذیری روش‌های لفظ‌گرا، در کنار اصل اهمیت مناسک قربانی معبد برای صدوقیان، که عمدتاً کاهن بودند، باعث شد که مذهب صدوقی نتواند پس از ضایعهٔ سال ۷۰ به حیات خویش ادامه دهد.

ایسی‌ها فرقه‌گرایانی بودند که عزلت پیشه می‌کردند و در جریان‌های پرآشوب زندگی یهودیان در فلسطینِ قبل و بعد از دوران ظهور مسیحیان مشارکتی نداشتند. این امر می‌تواند به خوبی توضیح دهد که چرا هیچ جا، نه در «عهد جدید» و نه در نوشته‌های حاخام‌ها، ذکری از آنان به میان نیامده است. از وجود و تا حدودی از عقاید و نحوهٔ زندگی آنها از طریق آثار یوسفوس تاریخدان یهودی قرن اول و نویسندگانی غیر یهودی مانند پلینی بزرگ،[1] و توسط فیلون اهل اسکندریه و از همه مهم‌تر از طریق نوشته‌هایی که اولین بار در ۱۹۴۷ در منطقهٔ قمران نزدیک بحرالمیت کشف شد اطلاعاتی به دست آورده‌ایم. در گزارش‌های مختلفی که از این فرقه در منابع متفاوت به جا مانده است تضادهایی به چشم می‌خورد، و بنابراین معقول‌تر آن است که فرض کنیم شماری از گروه‌های کوچک‌تر ایسی در طول دو قرنِ پیش از خرابی معبد وجود داشته‌اند. برخی ایسی‌ها در اجتماعات سخت‌گیرِ دیرنشینان مانند آنچه در قمران وجود داشت زندگی می‌کردند، اما مجتمعات کوچک دیگری از آنان در شهرها و روستاها نیز شکل گرفته بود. با آنکه ظاهراً تجرد در میان اعضای فرقه امری شایع و معمول بود ولی گزارش‌هایی نیز از ایسی‌هایی که ازدواج می‌کردند در دست داریم، به علاوه که قبرهای چهار زن و یک کودک نیز در قبرستان قدیمی قمران یافت شده‌اند.

ایسی‌ها، که نامشان احتمالاً به معنای «شفابخش»[(۲)] است، مشترکات زیادی با یهودیت پرُوشی در زمینهٔ هلاخا[(۳)] داشتند، اما در تفسیرشان از قوانین هلاخایی و به‌ویژه در تلقی خود از پاکی و ناپاکی شرعی سخت‌گیرتر

---

۱. Pliny the Elder؛ بلیناس (۲۳ـ۷۹م) دانشمند و نویسندهٔ رومی.

از پرُوشی‌ها بودند. ایسی‌ها در پاره‌ای از مسائل عقیدتی با پـرُوشی‌ها فـرق داشتند؛ مثلاً این متعصبان قمرانی خویشتن را «فرزندان نور» دانسته، مـعتقد بودند که در جهاد ماشیح، که به اعتقاد آنان قریب‌الوقوع بود، در مقابل اکثریت حاکم، یعنی «فرزندان تاریکی»، به جنگ برخواهند خاست.

به نظر می‌رسد نگرش گروه‌های مختلف یهودی ـ مسیحی در فـلسطین قرن‌های اول و دوم به دیدگاه عام پرُوشیان نزدیک بوده است. تفاوت آنان با پرُوشیان در این ادعایشان بود که عیسی همان ماشیح است ولی پرُوشی‌ها آن را نمی‌پذیرفتند. اعتقاد به تـجسّد، یـعنی ایـنکه عـیسی فـرزند خـدا است و متجسد شده است، از جانب یهودی ـ مسیحیان اولیه در فلسطین مورد تأیید نبود و در نتیجه برخلاف آنچه مقرر بود سال‌ها بعد به وقوع پیوندد، مـانعی الاهیاتی در روابط یهودیان و مسیحیان به شمار نمی‌آمد. مـناسک یـهودی ـ مسیحیان در اصل فریسی بود و ارتباطات شخصی تنگاتنگی بین یـهودی ـ مسیحیان و پرُوشیان در دوران اولیهٔ کلیسا که یهودی ـ مسیحی بود[1] وجـود داشت. نوشته‌های حاخامی یاد کرده‌اند که چگونه اِلیعِزِر بن هیرکانوس،[2] از رَبّیان مهم قرن‌های اول و دوم، هلاخایی یهودی ـ مسیحی را از یک شاگـرد عیسی آموخت و بدان مبتهج بود.(۴) اما سرانـجام حـاخام‌ها بـا بـدعت‌گذار نامیدن آن فرقه و سوزاندن نوشته‌هایشان با آنان قطع رابطه کردند. حـتی در نماز روزانه دعایی در طرد آنان قرار دادند.(۵) همزمان با گسترش مسـیحیت غیر یهودی که با مسیحیت یـهودی هـم در تـصوراتش نسـبت بـه مـناسک هلاخایی و هـم در مسـیحاشـناسی‌اش مـتفاوت بـود، و بـا روی گـردانـدن مسیحیت یهودی از اورشلیم به عنوان مرکز مـذهب نـوپا، در دوران پس از خرابی معبد، به‌تدریج مسیحیان یهودی از صحنه ناپدید شدند.

علاوه بر تنفری که ربی‌ها از مشاجره با گروه‌های فرقه‌گرا داشـتند و بـه دنبال غیر قانونی شمردن گـروه‌های یـهودی ـ مسـیحی، مـواجـهٔ مسـتقیم

1. Jewish-Christian Church

2. Eliezer ben Hyrcanus

الاهیاتی با مسیحیان را نیز منع کردند.(۶) اما در مقابل این اعتقادِ مسیحیان غیر یهودی که خدا پسری دارد،(۷) و یا مثلاً کلیسا اسرائیل جدید است(۸) به مجادله بر می‌خاستند.

پرُوشیان

گروه پرُوشی‌ای که در درون یهودیتِ قرن اول وجود داشت یکی از مهم‌ترین اقلیت‌های فلسطین بود. اگرچه یوسفوس شمارهٔ آنان را در زمان حکومت هِرود کبیر حدود شش هزار نفر تخمین می‌زند(۹) اما او احتمالاً فقط آنهایی را به حساب آورده است که اعضای حَوُورا،[1] مجمع خصوصی پرُوشیان، بودند. برای پیوستن به این جمع خصوصی، یک عضو، یا اصطلاحاً هر حاوِر، می‌بایست متعهد می‌شد که از احکام خاصی در مورد طهارت شرعی پیروی کند و در مورد تشریفات پرداخت عُشریه بسیار منضبط باشد.

فریسیان (در عبری پِروشیم[2]) اولین بار در ابتدای دورهٔ حَشمونی‌ها یعنی بعد از ۱۶۰ ق م در شکل یک نهضت مشخص پیدا شدند. این اسم معنای «جدایی‌طلب» هم داشت؛ شاید در دوران یوحانان هیرکانوس[3] (قرن دوم ق‌م) آنگاه که صدوقیان ادارهٔ شورای عالی دینی یعنی سَنهِدرین را در دست داشتند این نام برای پرُوشیان به کار برده شده باشد. به آنانی که خویشتن را از سنهدرینِ تحت سلطهٔ صدوقیان جدا کرده بودند و از مشارکت در تأملات و صلاح‌سنجی‌های آن سرباز می‌زدند از آن زمان به بعد با اسم پرُوشی اشاره می‌کردند. چند وجه اشتقاقی محتمل دیگر نیز برای این اسم پیشنهاد شده است؛ مثلاً کسانی که خود را از اشیایی که به لحاظ شرعی ناپاک بودند جدا نگه می‌داشتند، و یا آنهایی که «تفسیرکنندگان» تورات بودند. ریشهٔ این اسم در این معنای اخیر متفاوت از قبل است.

---

1. chavurah
2. Perushim
3. John Hyrcanus

پرُوشیان به همراه صدوقیان در عهد جدید به شکل مخالفان عیسی ظاهر می‌گردند، و در بحث‌ها و جدل‌های مسیحیان در مقابل آنان، از پرُوشیان بـه گونه‌ای بسیار منفی یاد می‌شود. خود نوشته‌های تلمود نیز به گناهان آزارندهٔ پرُوشی‌مسلکان اعتراف دارند(۱۰) و از آن میان تظاهر به دینداری، فروتنی دروغین، و پرهیزگاریِ بیش از اندازه را برشمرده‌اند. «ریاکاران» پرُوشی مذکور در عهد جدید(۱۱) به احتمال زیاد نشان‌دهندهٔ نمونه‌های واقعی پرُوشی است، اما به‌سختی می‌توان آن را ویژگی دیانت پرُوشی در معنای عام آن دانست.

پرُوشیان خود را وارثان حقیقی دیانت کتاب مقدس می‌دیدند، چرا که حافظ سنّت‌های قدیمی‌ای بودند که به طور شفاهی از نسلی به نسل دیگر رسیده بود و در عین حال آنچه باعث رشد یهودیت شد روش‌های پرُوشیِ تفسیر کتاب مقدس بود. از میان تمام جناح‌های درونی یهودیت قرن اول، فقط پرُوشی‌گری بود که می‌توانست زندگی یهودیانِ پس از خرابی معبد را بازسازی کند. بیشتر اندیشه‌ها، اعمال و اصطلاحات دینی یهودیت در خلال دورهٔ هزار و پانصد سالهٔ قبل از آنان را می‌شد اینک در اَشکال مختلف تعالیم پرُوشیان یافت که در نوشته‌های تلمودی متعلق به پنج قرن نخستِ تقویم رایج، ضبط شده و بسط یافته بودند. این تعالیم اولین بار در مجالس حکیمان در یوْنه[1] پس از سال ۷۰ و در اُوشا[2] در قرن دوم به صورت نهایی و تثبیت‌شدهٔ خود در آمد.

از آنجا که ارائهٔ خلاصه‌ای از مذهب پرُوشی غیرممکن است و از طرفی برای درک تحولات یهودیتِ قرون وسطا و دوران جدید لازم است مدام به اندیشه‌های تلمودی مراجعه کنیم بهتر است به طور خلاصه خصیصه‌های اصلی اعتقادات پرُوشی را مشخص کنیم. آن‌چنان‌که از چارچوب تلمود برمی‌آید، یهودیت پرُوشی عمدتاً به این امور ناظر است: یگانگی خدا؛

1. Yavneh 2. Usha

نزدیکی او با قوم اسرائیل، که برگزیده شدند تا تورای خدا را دریافت دارند؛ و بالاخره تعالیمی که وحی الاهی به شمار می‌آیند و در قالب تورای مکتوب (کتاب مقدس) و تورای شفاهی (سنّت) شکل گرفته‌اند. جزئیات این آموزه که اعتقاد، نگرش‌ها، مناسک، خُلقیات، زندگی اجتماعی و در حقیقت تمامی جنبه‌های زندگی یک‌فرد یهودی‌را تحت‌تأثیرمی‌گیرد موضوع اصلی تأملات متفکران تلمودی است و راهنمای عمل عالمان و عامیان هر دو است. اعتقاد، و امید به نجاتی مسیحایی که به وسیلهٔ انسان خاصی به نام ماشیح آغاز می‌شود و با زنده شدن مردگان همراه است حسن ختام این تصویر است.

خصیصه‌های یهودیت تلمودی، که در بالا یاد شدند، هرگز شرح و بسطی نظامواد و اصولی نداشتند و همین امر احتمالاً به فرهنگ یونان باستان اجازه داد تأثیر بیشتری بر تفکر حاخامی داشته باشد. در واقع این خصیصه‌ها محصول اسلوب بیانیِ خاصی بودند که عمداً به قالب‌های حسی، تمثیلی و پراطناب ریخته می‌شد. اولین تلاش‌ها برای انسجام بخشیدن و نظامواد کردن الاهیات یهودی در قرون وسطا و به هنگامی صورت گرفت که فلسفهٔ یونانی و اگادای حاخامی به کمک یکدیگر آمدند. اندیشهٔ حاخامی در دورهٔ نخست شکل‌گیری خویش از مقولهٔ عام میدراش بود. میدراش در بیرون از جهان یهودیت یافت نمی‌شد ولی در میان پرُوشیان، فرقهٔ بحرالمیت و نویسندگان «عهد جدید» کاملاً رایج بود.

صورت‌های اندیشهٔ میدراشی

میدراش به لحاظ لفظی به معنای «جست‌وجو» یا «تحقیق» در کتاب مقدس است. اگر یک متن، هرچه که باشد، بخواهد مبنای زندگی‌های دینی قرار گیرد شرح و تفسیر آن ضرورت خواهد یافت. وقتی متن‌های مقدسِ پذیرفته‌شده و رسمی متعددی داشته باشیم با این مشکل روبه‌رو می‌شویم که متون مختلف را در پرتو یکدیگر توضیح دهیم و از آنها رفع اختلاف کنیم. در یهودیت این ضرورت به انجام مطالعات میدراشی منجر شد.

قدیم‌ترین آثار میدراشی موجود به دوران قرن دوم برمی‌گردند و عمدتاً به بخش‌های هلاخایی اسفار پنج‌گانه مربوط‌اند. این آثار نشان می‌دهند که چگونه سنّت‌های حاخامی مختلف از متن کتاب مقدس استنباط می‌شدند یا بر آن مبتنی می‌گشتند، و چگونه از قواعد تفسیری استفاده می‌شد تا برای روبه‌رو شدن با موقعیت‌های جدید، سنّت‌ها را بسط و توسعه دهند. گاه نیز در آثار قدیمی‌تر میدراشی به تفسیرهای الاهیاتی برمی‌خوریم که از قرار معلوم مواد اولیهٔ موعظه‌هایی بوده‌اند که در مقابل جمع کثیری از یهودیان ایراد می‌شده‌اند. با این همه، مجموعه‌های میدراشی متأخرتر از تعالیم اخلاقی والاهیاتی انباشته‌اند. برخی از آنها ارتباط نزدیکی با تفسیر متن دارند ولی بسیاری از آنها از موضوع مطرح در متن بسیار فاصله می‌گیرند. متون را حکیمان مختلف و نیز مکاتب فکریِ مختلف تفسیر کرده‌اند و نتیجه‌های هلاخایی و اگادایی هر یک به انحای بسیار متنوعی بسط یافته است.

بعضی از تفسیرهای میدراشی نزد تدوین‌کنندگان تلمود بابل مقبولیت یافتند و از آنجا که این اثر در یهودیت قرون وسطا نقشی محوری داشت آن تفاسیر نیز برای باورهای یهودی پس از آن دوران منزلتی کم و بیش شبیه اصول اعتقادات پیدا کردند. با این حال حتی تلمود نیز در هر موضوعی معمولاً چند دیدگاه مختلف نقل می‌کند و تنها در صورتی جانب یکی از آن دیدگاه‌ها را می‌گیرد که برخی دستاوردهای سودمند در معرض خطر باشند. این به معنای آن بود که محتوای اعتقادی اگادای حاخام‌ها در وضعیتی بسیار سیال باقی می‌مانْد و انتخاب از میان مواضع متنوعی را که همهٔ آنها اصولی و صحیح بودند ممکن می‌ساخت. شموئل ناگید،[۱] عالم اسپانیایی در اثرش به نام مقدمه بر تلمود در قرن دهم می‌نویسد:

> هَگادا [یعنی اگادا] توضیحاتی است در تلمود برای موضوعاتی که ازجملهٔ دستورها نیستند ... شما ضرورتی ندارد چیزی از آن مجموعه

---

۱. Samuel Ha-Nagid؛ ناگید به معنای رئیس و پیشوا است.

را یاد بگیرید مگر آن که معقول به نظر برسد ... بخش‌هایی از آیات کتاب مقدس که از سوی حکیمان تفسیر شده است مطابق نظر خاص آنان و آن‌گونه که ذهن آنان دریافت کرده است تبیین شده‌اند. بنابراین، شخص می‌تواند آنچه را که از میان این تفاسیر معقول به نظر می‌رسد بیاموزد، و در بقیهٔ موارد بدانها تکیه نمی‌کند.

عالمانی که محافظه‌کارتر بودند رویکرد نسبتاً بی‌تفاوتِ شموئل نسبت به ‹اگادا› را مخرّب دانستند و احتمال آن می‌دادند که راه برای هر گونه موضع‌گیری اعتقادی و انواع نظریات بدعت‌آمیز باز شود. آنان بر وحیانی بودنِ ‹اگادا› اصرار می‌ورزیدند. ربی حییم مِدینی،[1] عالم فلسطینی قرن نوزدهم می‌نویسد: «باید به هرچه در ‹اگادا›ی حکیمان گفته شده است ایمان داشته باشیم.»(۱۲) البته از آنجاکه دیدگاه‌های متفاوت واغلب متعارضی درمباحث اگادایی بیان شده‌اند، ممکن نیست که همهٔ ‹اگادا› را به عنوان الزاماتی عقیدتی پذیرفت. رویکردهای محافظه‌کارانه مجبور بودند با رفع اختلاف از نظریات گوناگون در جایی که ممکن است، تلاش کنند تا تناقضات را به حداقل برساند. برای دیدگاه‌های لیبرال‌تر، مشابه آن که توسط شموئل ناگید بیان شده، تنوع نظریات اگادایی مشکلات کمتری داشته است. این دیدگاه‌ها ‹اگادا› را بازتاب نگرش عصری که حکیمان در آن زندگی می‌کرده‌اند می‌دانند و خود را در تفسیر مجدد الاهیات اگادایی آزاد می‌بینند.(۱۳)

تفاوتِ رویکرد به ‹اگادا›، که از آن یاد شد، در سراسر دوران قرون وسطا وجود داشت و در محافل یهودی راست‌کیش تا به امروز نیز باقی است. یهودیان جدیدی که گرایش‌های دینی قوی دارند بر درستی و بی‌خطاییِ اندیشه‌های حاخامی تأکید می‌ورزند و بعضی از آنان حتی بر صدق کامل معنای لفظیِ بسیاری ازتعالیم میدراشی اصرار دارند. برخی دیگر موضع

---

1. Chaim Medini

پیچیده‌تری اتخاذ می‌کنند؛ در تفسیر آنان عبارات اگادایی به گونه‌ای نمادین حاکی از حقایقی از سنخ امور روان‌شناختی، اخلاقی، و یا الاهیاتی شمرده می‌شود. دیگرانی نیز هستند ومعتقدندکه دیدگاه‌های «علمی» وجهان‌شناسانهٔ پنج قرن نخست میلادی به اندیشه‌های حاخامی سرایت کرده‌اند و درنتیجه آنها را ـ لااقل درسطح جزئیات دیدگاه‌های ربی‌ها ـ برای الاهیات جدید یهودی الزامی نمی‌دانند. موضع اخیر در یهودیت راست‌کیش معاصر به دیدگاه یهودیت مترقی که عموماً باورهای گذشته را خدشه‌ناپذیر نمی‌داند نزدیک است.

مواجهه با فلسفه

تا وقتی به یهودیت فقط در چارچوب اگادا نگاه می‌شد تعالیم کتاب مقدس و آموزه‌های حاخامی مشکل‌ساز به نظر نمی‌رسیدند. یهودیان یونانی‌زبان اهل اسکندریه در مصر اولین کسانی بودند که خود را مجبور دیدند تا ارزش دینشان را در پرتو مفاهیم فلسفی برای خویش روشن گردانند. نوشته‌های فیلون اسکندرانی (حدود ۲۰ ق م ـ ۵۰ م)، که به نام فیلون یهودی نیز معروف است، بر تنش‌ها و تعارض‌های موجود درگیرودار این ارزیابی و نیز بر تلاش برای حل آنها گواهی می‌دهد. فیلون، که هم یهودیان یونانی‌زبان و هم بیگانه‌ها مخاطب نوشته‌های او بودند، می‌بایست با مسئله‌هایی از قبیل انسان‌انگاری‌های کتاب مقدس، مفهوم معنوی داستان‌های به ظاهر خشن آن و نیز معنای مناسک یهودیت، و سرشت و محتوای باورهای یهودی دست و پنجه نرم کند. تفسیر وی از کتاب مقدس بیانگر آن است که او با روایات میدراشی آشنایی داشته است. نیز اگرچه میان یهودیت یونانی‌مآب مصر و یهودیت حاخامی فلسطینِ قرن اول تفاوت‌های قابل توجهی وجود داشته ولی عموماً چنین تصور می‌شود که فیلون زبان عبری می‌دانسته است. مجموعهٔ آثار فیلون حاکی از نوعی دین یهودی فیلسوفانه، و سنتزی میان

فلسفه‌های رواقی و افلاطونی با دین قوم اسرائیل است. از آنجا که فیلون به زبان یونانی می‌نوشت نوع خاص تلفیق یونانی ـ عبری موجود در آثار او تأثیری کلی بر تحولات یهودیت نداشت، اما البته بر مسیحیت نخستین تأثیر مهمی گذاشت.

جریان اصلی تفکر فلسفی یهودیت، در جهان اسلام و در میان یهودیانی شروع شد که با آثار فلسفی یونانیان از طریق ترجمه‌های عربی آنها آشنا شدند. در همان حال که الاهیات اسلامی تأثیرات یونانیان را جذب می‌کرد متفکران یهود که تا آن زمان در چارچوبی اگادایی باقی مانده بودند شروع به گسترش دادن افق‌های الاهیاتی خویش کردند. اولین فیلسوف ـ الاهیدان عمدهٔ یهودی سعدیا گائون[1] (۸۵۲ ـ ۹۴۲) بود که بر خلاف فیلون در آثار و روش‌های فکریِ یهودیت تلمودی تبحّر کامل داشت. سعدیا علاوه بر نوشته‌های الاهیاتی، در باب موضوعات مورد علاقهٔ ربّیان نیز مطالب بسیار زیادی نوشته است؛ او در مقام رئیس مدرسهٔ سورا[2] در بابل از موقعیت بلندپایه‌ای برخوردار بود.

سعدیا اقدامات جسورانهٔ خویش در زمینهٔ الاهیات را با این ادعا شروع کرد که دین یهود و تحقیقات فلسفی دو راه‌اند اما روی سوی یک هدف دارند؛ و اگر چه از طریق تأملات فلسفی نیز به حقیقت می‌توان رسید اما برای افرادی که ذهنیت فلسفی ندارند سنّت دینی از ضروریات است. از این روی، اثر عمدهٔ فلسفی او، کتاب عقاید و آراء،[3] تعالیم یهودی را به روشی عقلی عرضه می‌کند و آنها را از پیرایه‌های اگادایی‌شان در آورده، تبیین منسجم و نظاموار بدانهاداده است. از لحن جدلی بسیاری از مباحث سعدیا چنین به نظر می‌آید که هدف اصلی و اولیهٔ او در مقام یک الاهیدان دفاع از یهودیت در مقابل مدعیات مسیحیت و اسلام، و نیز دفاع از سنّت مخصوص یهودیت حاخامی در قبال جنبش‌های فرقه‌گرای درون یهودیت بوده است.

---

1. Saadia Gaon
2. Sura
3. *The Book of Beliefs and Opinions*

شقاق فرقه‌ای عمده‌ای که یهودیت را در دوره‌ای که سعدیا قلم می‌زند تهدید می‌کرد از جانب فرقهٔ قِرائیم[1] بود. این جدایی در سال ۷۶۷ و زمانی آغاز شد که پس از آنکه در میان جماعت یهود بابل مباحثی در باب رهبری و مقام ریاست یهودیان آواره درگرفته بود نامزد بازنده این قضیه، عانان بِن‌داوید[2] از یهودیت حاخامی انشعاب کرد. او فرقه‌ای به وجود آورد که بعدها به یهودیت قرائیمی مشهور شد. این نام در عبری به معنای «اصحاب کتاب (مقدس)» است. عانان افرادی از گروه‌های فرقه‌گرای کوچک را که در مخالفت با تفسیر تلمودی کتاب‌مقدس با او اشتراک‌نظر داشتند به‌خویشتن جذب‌کرد. عانانیان، و نهضت قرائیم که از آنان به وجود آمد، در فهم متن کتاب مقدس بیشتر از یهودیت حاخامی از روش لفظ‌گرا بهره می‌گرفتند و در بسیاری از اعمال دینی خویش سخت‌گیرتر بودند.

سعدیا نه تنها با این مشکل مواجه بود که نشان دهد تعالیم یهودی در باب ذات خدا و سرشت انسان نسبت به نظریه‌های مسیحی و اسلامیِ مربوط به این موضوعات بهتر و برتر است بلکه نیز می‌بایست دلایل روش‌های سنّت حاخامی در تفسیر کتاب مقدس را خاطر نشان سازد. سعدیا فقط به دفاع از یهودیت حاخامی در مقابل انتقادات قرائیان اکتفا نمی‌کند بلکه حمله به آموزه‌های قرائی در مواردی که از سنّت تلمود فاصله می‌گیرند نیز در دستور کار او قرار دارد. مثلاً وی اعتقاد به تناسخ ارواح را که چه‌بسا عانان یا کسانی از قرائی‌ها از آن دفاع کرده بودند به بحث کشیده، نشان می‌دهد که نه عقل و نه کتاب مقدس بر آن دلیل قانع کننده‌ای ارائه نمی‌دهند. اما علی‌رغم انکارهای سعدیا آن عقیده از پایه‌های عرفان یهودی قرون وسطا شد.

نکات تازه‌ای‌که بتوان آنها را دررشد فلسفهٔ محض سهیم دانست بسیارکم درآثار سعدیا یافت می‌شوند. اما شاهکار آثار سعدیا، که به الاهیات یهودی

---

1. Karaite

۲. Anan ben David؛ عَنان بن داوود.

پرداخته است، یک دستاورد علمی مهم است. او تحقیق عقلی را بدیل وحی و سنّت در جست‌وجوی حقیقت دینی معرفی می‌کند و اگرچه معتقد است که هیچ‌گونه تعارضی میان آنها نیست ولی در واقع وی سنّت یهودی را تفسیری تازه کرده تا آن‌را با تحلیل عقلی هماهنگ گرداند. بذرِ اندیشهٔ تعارض میان شناخت فلسفی و تعالیم سنتی، که الاهیدانان مشهور یهودی قرن‌های بعد از آن را به خود مشغول داشت، به دست سعدیا پاشیده شد. اما سرانجام سعدیا جای خویش را به متفکرانی عالی‌مقام‌تر سپرد و در جلوهٔ آنان از فروغ افتاد. با این حال کتابش در میان متدیّنان یهود که فلسفه را در کل لعن و طرد می‌کردند طرفداران بسیار داشت. اسطورهٔ خبرگی سعدیا در جادوی قبالایی، که مشهور است وی به مدد آن گولم یا آدمی مصنوعی خلق کرده است، شهرت او را افزایش داد. این افسانه گویا ازآنجا ناشی شده است که یکی از شروح کتاب عرفانیِ سِفِر یصیرا[1] را به او نسبت داده‌اند. اما شرح اصلی خود سعدیا بر این کتاب از سنخی بسیار متفاوت است. در قرن سیزدهم در اوج مشاجرات مربوط به مجاز دانستن یهودیان در مطالعه و استفاده از فلسفهٔ بیگانگان برای صورت‌بندی الاهیات یهودی، شماری از متفکران از سعدیا و تلاش‌های پیشگامانهٔ وی به شدت انتقاد می‌کردند و حتی یکی از تلمودیان که معمولاً وسعت مشرب نشان می‌داد ادعا کرد که متدینان نباید از اندیشه‌های کتاب عقاید و آراء پیروی کنند؛ زیرا آن مسائل برای یهودیت پذیرفتنی نیستند.[(۱۴)]

یِهودا لِوی

با ظهور کتاب کُوزَری[2] اثر یُهودا لوی تحول جدیدی در نیمهٔ نخست قرن دوازدهم به وجود آمد. لوی (قبل از ۱۰۷۵ تا ۱۱۴۱) بیش از هر چیز به سبب شعر عبری خود شهرت دارد، چرا که شماری از اشعار دینی او به نمازنامهٔ یهودی راه یافته است. گوشهٔ حافظه‌ها نیز منزلگه برخی از سرودهای مذهبی

1. *Sefer Yetzirah*
2. *Kuzari*

مشهورتر او شده که سرشار از اشتیاق به بازگشت یهودیان به صیون[۱] است. در اساطیر یهود آمده که لوی خود چگونه سرزمین مادری‌اش اسپانیا را ترک می‌گوید و پس از سرگردانی‌های زیاد به سرزمین مقدس راه می‌برد. وی در ورود به اورشلیم به خاک می‌افتد تا زمینی را که موضوع آرزوهای شاعرانه‌اش بود ببوسد اما لگدکوب اسب یک سوار عرب می‌شود و می‌میرد. اما در حقیقت به نظر نمی‌رسد لوی به سرزمین موعود رسیده باشد بلکه در مصر و در بین راه صیون محبوبش جان داده است.

اثر الاهیاتی لوی، کُوزری، در اصل به زبان عربی نوشته شد و عنوان کتاب الحجة و الدلیل فی نصر الدین الذلیل را بر خود داشت. کتاب به شکل گفت‌وگوهایی است میان نمایندگان چند دین مختلف و در حضور پادشاه خَزَرها. خزریان مردمان ترک‌زبانی بودند ساکن ناحیهٔ ولگا ـ قفقاز، و خانواده‌های سرشناسی از آنان در قرن هشتم به یهودیت گرویده بودند. شاه می‌خواهد بفهمد که دین حقیقی کدامیک است و بیشتر کتاب لوی سرگرم دیدگاه‌های حکیم یهودی و پاسخ‌های او به پرسش‌های شاه می‌شود.

برخلاف آثار پیشین الاهیات یهودی، کُوزری تلاشی برای ترکیب و تلفیق یهودیت با فلسفهٔ یونانیان نیست بلکه به عکس، کتابی است که به دفاع از سنّت‌گرایی یهودی برمی‌خیزد و بر فلسفه حمله می‌برد. در گفت‌وگوی لوی شاهِ خزر کم‌کم می‌فهمد که هم مسیحیت و هم اسلام مبتنی بر یهودیت‌اند و در نتیجه تصمیم به بررسی و تحقیق در دین مادر می‌گیرد. حکیم یهودی، که لوی آرای کلامی خویش در باب موجودیت یهود را در دهان او می‌گذارد، برای شاه توضیح می‌دهد که بصیرت‌های دینی نه تنها با حقایق ناشی از تأملات فلسفی تفاوت دارد بلکه نسبت به آنها برتر نیز هست. شناخت خدا تنها می‌تواند از طریق نبوت به دست آید و نبوت هدیه‌ای است که اختصاص به قوم اسرائیل دارد و مجاهدات انسانی صرف را راهی بدان علم نیست.

---

۱. Zion؛ صهیون، کنایه از اورشلیم، پایتخت روحانی جهان.

تجربهٔ دینی آدمی را به قلمروی وارد می‌کند که ورای دسترس فلسفه است. فلسفه معتبر است اما حوزهٔ عمل آن محدود است. تردیدی نیست که دین اسرائیل به عنوان یک دین اصیلِ ناشی از وحی نبوت است؛ زیرا ظهور خدا در سینا توسط توده‌های اسرائیلی جمع شده در آن کوه گواهی شده است. ادعایی مانند این نه از جانب مسیحیان و نه از جانب اسلام نمی‌تواند صورت گیرد و بنابراین تعالیم و اعمال یهودیت برای آنکه پیام موثق نبوت شمرده شود از دیگر ادیان استحقاق بیشتری دارد.

خصیصهٔ جدلی کوزری پوشیده نیست، چرا که می‌خواهد نشان دهد که نه تنها یهودیت نسبت به دو دین هم نوع آن، مسیحیت و اسلام، برتر است بلکه نسبت به مسلک قرائیم و الاهیات مبتنی بر فلسفه نیز تفوق دارد. لوی به خوبی می‌داند که اگر روزی به فلسفه اجازه داده شود تا بر اساس آموزه‌های خاص خود پیش رود سنّت یهودی در خطر خواهد افتاد؛ زیرا در این صورت وحی عاقبت جای خود را به عقل می‌دهد و احکامِ تورا وجوب و الزام خود را از دست خواهند داد. از این رو، وی از استدلال فلسفی برای نشان دادن عدم انسجام و ناسازواریِ خود فلسفه بهره می‌گیرد و می‌خواهد از منزلت آن به عنوان تهدیدی برای یهودیت سنتی بکاهد.

اصرار لوی بر محدودیت‌های فلسفه و بی‌نظیری دین اسرائیل نمونه و نموداری از بسیاری از مباحث الاهیاتیِ محافظه‌کارانهٔ یهودیان از قرون وسطا تا عهد حاضر است. اِلیا، گائونِ ویلنا[1] و بزرگ‌ترین تلمودیِ قرن هجدهم، که گرچه از مطالعات غیر دینی به دلیل کمک به فهم تلمود دفاع می‌کرد و در عین حال کاملاً مخالف فلسفه بود، در مورد لوی گفته است:

> کوزری مقدس و پاکیزه است؛ اصول اساسی دین اسرائیل و تورا بر آن تکیه می‌زند.(۱۵)

---

۱. Vilna (= Vilnius)؛ مرکز لیتوانی.

موسی بن‌میمون

علی‌رغم تلاش یهودا لوی برای نشان دادن بی‌فایدگی فلسفه برای تفکر دینی یهود، قرن دوازدهم شاهد اوج گرفتن گرایش به فلسفه‌های قرون وسطایی از جانب یهودیان بود. ارسطوگرایی بیشترین نفوذ را بر الاهیات یهود پیدا کرد و ابن‌میمون از مخلوط کردن جریان‌های اگادای حاخامی و مکتب مشّائی یونان، کتاب دلالة الحائرین را آفرید. این اثر درخشان‌ترین نمونه از تلاش‌های عالمان برای به وجود آوردن سنتزی عبری ـ یونانی است. موسی بن میمون (۱۱۳۶ـ۱۲۰۴) که معمولاً با نام ابن‌میمون یا رامبام[1] از او یاد می‌شود فقط به عنوان شخصیت بارز متفکران یهودی قرون وسطا مطرح نیست بلکه عالمی تلمودی است که با تدوین کتاب هلاخاییِ میشنه تورا (یا یاد حَزاقا) سهمی بزرگ، و یا به قولی بزرگ‌ترین سهم را در تحقیقات حوزهٔ شریعت و حقوق یهودی داشته است. به نظر ابن‌میمون تحقیق فلسفی بخش جدایی‌ناپذیر دین یهودی است. او فصل‌های آغازین مجمع القوانین شرعی خویش را، و در واقع بخش اعظم کتاب اول آن مجموعه را، به مسائل ایمان و اعتقاد اختصاص می‌دهد. اگرچه وی کوشیده است تا در یاد (که اغلب برای اختصار، مجمع القوانین او را با این نام می‌خوانند) برای خوانندهٔ عامی و غیر عالم خود با زبان ساده سخن گوید اما بخش‌های الاهیاتی یاد، فشار زیادی به ذهن می‌آورد و سطح خاصی از دانایی و نکته‌سنجی را می‌طلبد. اشتمال این مجموعه بر الاهیاتی دارای گرایش‌های فلسفی، تأثیر عمیقی بر اندیشهٔ یهودی پس از ابن‌میمون گذاشت و احتمالاً این تأثیر بیش از تأثیر خود کتاب دلالة الحائرین بود. نسل‌های متعددی از تلمودیانی که فهمی اندک از فلسفهٔ یونان داشتند و دل‌بستگی‌ای به آن نشان نمی‌دادند از آن مجموعهٔ فقهی به طور گسترده استفاده کرده‌اند. حتی آن متعصّبان تلمودی‌ای که از تعالیمِ به وضوحْ فلسفیِ یاد اجتناب داشتند نتوانستند نکات فلسفی‌ای که ابن‌میمون در خلال بحث

---

1. Rambam

خود از موضوعات دینیِ صرف مطرح کرده بود نادیده انگارند؛ همچنین اگر کسی به خوبی بر تفکر ارسطویی واقف باشد تصوراتی را که مبنایِ نظم و نحوهٔ ارائهٔ شریعت یهودی در آن کتاب است به وضوح خواهد دید.

ابن‌میمون معتقد بود یهودیتی که پرتو تأملات فلسفی بر آن نتابد ممکن است عقاید بدعت‌آمیز بدان راه یابد. به همین سبب وی تلقی خاصی از اوصاف جسمانی خدا که در سرتاسر کتاب مقدس و تلمود پراکنده‌اند داشت و آنها را با چشم صنعت بیانی تشبیه (خدا به انسان) می‌دید. ابن‌میمون در مجموعهٔ هلاخائی خود «آن کس را که می‌گوید یک خداوند وجود دارد، اما خدایی که جسم است و می‌توان اوصاف اجسام را به او داد» از زمرهٔ بدعت‌گذاران می‌شمارد.(۱۶) بنابراین باید حداقلی از آگاهی فلسفی را داشته باشیم تا به‌عقاید الحادی دست نیازیم، به‌ویژه که این عقاید از تفسیر لفظ‌گرای خود سنّت‌هم می‌توانند ناشی‌شوند. یکی ازسخت‌گیرترین ناقدان ابن‌میمون، تلمودیِ عارف، ربی اَوْراهام اهل پاسکوئیه[1] (حدود ۱۱۲۵ـ۱۱۹۸)، وی را به خاطر این نگرش مواخذه می‌کند و دربارهٔ حکم مذکور چنین اظهار می‌دارد:

> چرا او چنین شخصی را بدعت‌گذار می‌نامد؟! مگر نه اینکه برخی مردانِ بزرگ‌تر و بهتر از او، به خاطر فهم‌های متفاوتشان از کتاب مقدس، و بلکه بر اساس دریافتشان از کلمات اگادا، که می‌توانند گیج‌کننده باشند، نیز به همین راه رفته‌اند.(۱۷)

ربی اوراهام با این ادعای ابن‌میمون که خدا در واقع غیر جسمانی است مخالف نیست بلکه از دینداری رایج و متداول که دیدگاهی ساده لوحانه دربارهٔ خدا دارد در مقابل خرده‌گیری الاهی‌دانان روشنفکری که ذهنی فلسفی دارند به دفاع برخاسته است.

کتاب فلسفی دلالة الحائرین که همسنگ مهم‌ترین کتاب سعدیا است، به

---

1. Posquieres

زبان عربی و نزدیک اواخر حیات ابن‌میمون، در حدود سال ۱۱۹۰ نوشته شد. در آن زمان او در مصر زندگی می‌کرد، چرا که به خاطر آزار و تعقیبی که از جانب جنبش مسلمانان متعصب در اسپانیا متوجه یهودیان می‌شد بدانجا گریخته بود. همان‌گونه که از عنوان کتاب پیدا است مقصود از آن تلاش برای کمک به آن دسته از یهودیان، و از جمله شاگردان خود ابن‌میمون، است که از تعالیم فلسفه یونانی سردرگم شده بودند و نمی‌دانستند چگونه آنها را با یهودیت وفق دهند. نباید گمان کرد که ابن‌میمون تفسیر فلسفی یهودیت را خود از آن رو لازم می‌دید که می‌توانست مثلاً نوعی تمرین دفاعیه‌نویسی باشد و یا روشنفکران پریشان‌فکر را به پناهگاه امنی برساند. ممکن است این نیازها مشوق او برای نوشتن دلالة الحائرین بوده باشد، اما به هر حال او در آن کتاب به بیان دیدگاه‌های پخته و سنجیده‌ای که در باب الاهیات یهود داشته می‌پردازد و قاطعانه اظهار می‌دارد که بدون فلسفه نمی‌توان تعالیم یهودیت را به سطح کاملاً خودآگاه ضمیر معتقدان وارد کرد.

اعتقادورزی به یهودیت بدون آنکه فرد اعتقاداتش را مورد وارسی و تحقیق قرار دهد از نظر ابن‌میمون اعتقادی صرفاً ظاهری و بی‌روح است. در اواخر دلالة الحائرین وی برای نشان دادن این نکته صحنه‌ای به تصویر می‌کشد: شاهزاده‌ای است که در قلعه‌ای زندگی می‌کند و زیردستان بسیار دارد. کسانی نیز وجود دارند که در داخل قلمرو شاهزاده زندگی نمی‌کنند. اینها انسانهایی‌اند که دینی ندارند و از زندگی حیوان مانندی برخوردارند. گروه دوم در مملکت وی زندگی می‌کنند اما به قلعه پشت کرده‌اند. اینان مردمانی‌اند که عقاید دینی دروغینی دارند. گروه سوم در جست‌وجوی قلعه‌اند اما هنوز دیوارهای آن را حتی ندیده‌اند. اینها توده‌های جاهل یهودند که مع‌الوصف، احکام را مراعات می‌کنند. گروه چهارم به قلعه رسیده‌اند اما برگرد دیوارها و در طلب درب ورودی آن سرگردانند. آنان یهودیانی هستند که حکایات سنتی یهودی را آموخته‌اند و عقاید و اعمال صحیح را پذیرفته‌اند

اما هرگز دین و ایمان خویش را به لحاظ فلسفی در بررسی و کاوش نگرفته‌اند. فقط گروه پنجم‌اند که به محوطهٔ قلعه وارد می‌شوند، و اینان همان یهودیانی اند که در مبانی فلسفیِ اعتقاد دینیِ خویش مداقه می‌کنند.(۱۸)

این تصویر یا تمثیل، تلمودیان سنتی و محافظه‌کار را برآشفت؛ زیرا آنان در آن تصویر ظاهراً بیرون قلمرو خدا قرار می‌گرفتند و به نظر می‌رسید نتوانند درِ ورودی را پیدا کنند. ظاهراً این تمثیل تعالیم ارسطو را بر تعالیم معنوی حکیمان یهود برتری داده است. برخی منکرند که ابن‌میمون والامقام به خود اجازه داده و عبارات مناقشه‌برانگیز پیش‌گفته را نوشته باشد. دیگرانی نیز می‌گویند که اگر وی چنان کرده باشد باید آن عبارات را حذف کرد.(۱۹)

فقرات بسیارِ دیگری نیز از کتاب دلالة الحائرین از جانب محافظه‌کارانِ ضد فلسفه با انتقادات شدید مواجه بوده‌اند. برای مثال، ابن‌میمون گویا کاملاً راضی است که تعالیم ربّیان و حتی تعالیم کتاب مقدس به منظور هماهنگی با حقایق عقلی تفسیرِ دوباره شوند. وی دربارهٔ آموزهٔ خلقت آورده است:

> نمی‌توان صرفاً بدین دلیل که تورا می‌گوید جهان خلق شده است از دیدگاه ازلی بودن جهان احتراز کرد؛ زیرا آیاتی که مخلوقیت جهان را می‌آموزند بیشتر از آیاتی که جسمانی بودن خدا را تعلیم می‌کنند نیستند. راه تفسیر برما بسته نیست؛ استفاده ازاین روش درتبیین خلقتِ جهان ممنوع هم نشده است. همان‌گونه که در مورد نفی جسمانیت از خدا عمل کرده‌ایم می‌توانستیم این آیات را نیز توجیه کنیم.(۲۰)

ابن‌میمون بحث خویش را از یک نظریهٔ فلسفی در باب خلقت استنتاج می‌کند:

> از آنجاکه این نظریه با اساس دین یهود تناقضی ندارد ... تفسیر دیگری از کتاب مقدس بر اساس این دیدگاه ممکن است ... اما البته امر ثابت‌شده‌ای نیست.(۲۱)

از مطلب بالا پیداست که ابن‌میمون تمایل دارد در محدوده‌های خاصی، یعنی در آن حیطه‌ای که اصول و اساسِ اعتقادِ یهودی معین کرده است بگذارد تا یافته‌های تحقیقات فلسفی خود را بر تفسیرهای او از متون یهودی تحمیل کنند. برخی از منتقدان فلسفه‌ستیزِ ابن‌میمون این امر را تقریباً در حکم توهین به مقدسات به شمار آورده‌اند. خصیصهٔ دیگر آن کتاب که غیر قابل پذیرش می‌نمود و حتی برخی از رقیبان ابن‌میمون که همدلی بیشتری با او نشان می‌دادند نیز با آن مخالف بودند تلاشی بود که در آن کتاب صورت می‌گرفت تا برای میصواها یا فرمان‌های تورا مبنایی عقلانی و تاریخی پیدا کند. به نظر ابن‌میمون میصواها سه هدف‌اساسی داشتند: الف) تأمین ثبات اجتماعی؛ ب) بیشتر کردن پیشرفت اخلاقی افراد؛ ج) تلقین عقاید دینی صحیح که آدمی را به شناخت خدا رهنمون می‌شود. در حالی که هدف از آن دسته دستورهای که اخلاقی بودن آنها واضح‌تر است دو امر نخست است، دستوراتی که آیینی‌ترند هدف سوم را مد نظر دارند.(۲۲) بدین ترتیب، مطابق تبیین او قوانین کتاب مقدس در باب پاکی شرعی برای محدود کردن تماس یهودیان با معبد است؛ زیرا کسانی که به لحاظ شرعی ناپاک باشند از ورود به محوطهٔ معبد یا مشارکت جستن در مناسک قربانی منع شده‌اند. این دستورهای محدودیت‌آفرین برای عبادت خدا احترام و هیبت به وجود می‌آورد و آدمی را به حسِ تواضع می‌رساند. ابن‌میمون اضافه می‌کند که احکام ناپاکی آیینی در میان مردم بت‌پرست در روزگاران قدیم رواج داشته است و محدودیت‌ها بسیار گسترده‌تر از این بوده‌اند. بنابراین، کتاب مقدس از عمل تثبیت‌شده‌ای که در دوره‌های زیادی وجود داشته است استفاده کرده اما به آن جهت‌گیری اخلاقی ـ دینی جدیدی داده است.(۲۳)

به نظر ابن‌میمون خود آیین قربانی نیز اجازه‌ای است که برای اَشکال مختلف پرستش و مناسکی صادر شده است که اسرائیلیان به سبب تماس با کیش‌های بت‌پرست با آنها آشنا شده بودند. برای آنکه توجه اسرائیلیان از

کانون‌های بت‌زدهٔ آن کیش‌ها برگردد به آنان دستور داده‌اند که قربانی بگذرانند، اما فقط برای خدا، و فقط به گونه‌هایی که انتظار می‌رفت اعتقادات بت‌پرستانهٔ آن کیش‌ها ریشه‌کن شوند.[۲۴] اگرچه قبلاً به این اندیشه در یکی از میدراش‌های حاخام‌ها اشاره شده بود[۲۵] اما آنها آن را به شدت مورد انتقاد قرار داده بودند؛ زیرا به نظر می‌رسید که کل نظام قربانی، یعنی همان حوزهٔ امور مقدس در یهودیت باستان، را به مرتبهٔ عادی و دنیاییِ تدابیر تربیتی تنزل مقام داده است. در واقع یکی از ناقدان متأخر ابن‌میمون، قبالایی و عالم قرن هجدهم ربی یعقوو عِمْدِن، به دلیل اظهاراتی از این قبیل، حتی ناچار شد بگوید ابن‌میمون نویسندهٔ واقعی دلالة‌الحائرین نبوده است.[۲۶]

در حقیقت همین جسارتی که در الاهیات ابن‌میمون وجود داشت باعث شد که هم توجه کسانی که به فرآیند در حال پیشرفت تلفیق میان افکار یونانی و یهودی معتقد بودند و هم توجه آنان که با کل این اقدامات مخالف بودند به آن الاهیات جلب شود. ابن‌میمون در خلأ قلم نمی‌زد، بلکه در فضای فکری خاصی کار می‌کرد که در آن یهودیان فرهنگ بیگانه را فرا می‌گرفتند و نمی‌دانستند که واقعاً چگونه ثمرات ونتایج آن‌را با اعتقادات سنتی خود پیوند زنند. تلاش وی برای تقریر اصول سیزده‌گانهٔ عقیدهٔ یهودی در جواب چالش‌هایی صورت می‌گرفت که در دل اندیشه‌های مناقشه‌آفرین مسلمانان، مسیحیان و قرائی‌ها، و در مقابلِ یهودیت وجود داشت. با آن هم خرده‌گیری‌هایی که ناقدان ابن‌میمون از تفاسیر فلسفی او از یهودیت داشتند این کار او باعث شد که یهودیت بتواند از آشوب فکری آن دوران جان سالم به در بَرَد. وقتی او برای اولین بار به مصر وارد می‌شد علوم سنتی رایج در میان یهودیان آن کشور را در وضعیت بسیار بدی دیده بود. قرائیان نهضت قدرتمندی در آنجا بودند و لازم بود که نفوذ و تأثیر آنان با نشان دادن ارزش و اعتبار سنّت حاخامی خنثا شود. او به این هدف دست یافت، و در سال‌های آخر عمرش همچنان‌که یمنی‌ها تحسین‌های چرب‌زبانانه‌ای از او می‌کردند

در دل یهودیان نیز جا باز کرده بود. او حتی کوشید تا با اتخاذ رویّه‌ای مسالمت‌جویانه نسبت به تفرقه‌جویان قرائیمی، آنان را به یهودیت تلمودی برگرداند. نمی‌بایست به آنان به چشم کسانی نگریست که با یهودیت از در شورش در می‌آیند بلکه ایشان مردمانی بودند که بیش از آن نمی‌دانستند.(۲۷) وی در یکی از جوابیه‌هایش دربارهٔ اینان چنین می‌نویسد:

> درباره این قِرائی‌ها ... باید گفت شایسته است که به آنان احترام بگذاریم. با اعمال درست به آنان نزدیک شویم و با تواضع و به صدق وصفا با ایشان رفتار کنیم.

تحولات پس از دوران ابن‌میمون

در جهان یهود و در دوران پس از ابن‌میمون، دربارهٔ مصایبی که، بالقوه یا بالفعل، می‌توانست از سوی مطالعات فلسفی برای یهودیت پدید آید بحث در گرفته بود. صرف نظر از موضوعاتی که در بالا یاد شد ابن‌میمون، همچنین به خاطر دیدگاه‌هایی که در باب معجزات، نبوت، فرشتگان و سرشت و سرنوشت روح داشت، و نیز از آنجا که منکر طالع‌بینی و افسانه‌های قدیمی بود مورد حمله قرار می‌گرفت. دیدگاه‌هایش در باب همهٔ این موضوعات تحت تأثیر رهیافت فلسفی او بودند و در برخی موارد او با فهم مقبول و رایجی که از تعالیم یهودی سنتی در میان بود سر ناسازگاری داشت. برداشت کلی او از یهودیت با این انتقاد روبه‌رو می‌شد که کاملاً نخبه‌گرا و برای فلسفه‌دانان است؛ زیرا وی برای یهودیان عامی و عادی، اگرچه دیندار و خداترس باشند، ارزش دینی قائل نبود.

سرانجام پیروزی از آن مخالفان شد و در ۱۳۰۴ اعلامیه‌ای منتشر کردند که مطالعهٔ فلسفه و در واقع مطالعهٔ هرگونه حکمت یونانی «به جز پزشکی» را تا رسیدن به ۲۵ سالگی ممنوع می‌شمرد. دوران شکوفایی الاهیات یهودی قرون وسطا دیگر به سر آمده بود و گرچه در قرونِ پس از آن آثار فلسفی چندی نوشته شده و مباحثات زیادی در باب اصول اعتقادی یهودیت، که

مبتنی بر صورت‌بندی راهگشای ابن‌میمون بود، وجود داشت اما در واقع نقش‌آفرینیِ جریان‌های فکری دیگر بود که بر جهت‌گیری آیندهٔ یهودیت تأثیر گذاشت. دیدگاه‌های قبالایی از محافل کوچک و سرّی عارفان یهودی بیرون آمده، همهٔ حیطه‌های زندگی یهودیان را کم‌کم تحت نفوذ خود می‌گرفت. شکوفایی قبالا تا حد زیادی نتیجهٔ عکس‌العمل در برابر عقل‌گرایی بود، زمینه‌ای که اگر نه از خود ابن‌میمون، اما می‌توان گفت ناشی از افراط‌های برخی پیروان و طرفداران او بود.

دستاوردهای عمدهٔ سده‌های حدفاصل دورهٔ مهم و خلاّق فلسفهٔ یهودی قرون وسطا، که در اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم رو به افول نهاد، و دورهٔ خیزش فلسفی جدید، که با عصر روشنگریِ قرن هیجدهم آغاز شد، فقط دو مورد بود که در آنها برای ایجاد ساختاری فکری با مبنایی منسجم، تلاش‌هایی صورت گرفت. یکی از سوی یهودا لوئِو[1] اهل پراگ (حدود ۱۵۲۵ـ۱۶۰۹) که به مَهارال[2] پراگ مشهور بود، و دیگری توسط بارُوخ (بندیکت) اسپینوزا (۱۶۳۲ـ۱۶۷۷) که از جانب جامعهٔ حاخامی آمستردام به خاطر ارائهٔ دیدگاه‌های بدعت‌آمیزش تکفیر شد. حاخام یهودا لوئِو متفکر بسیار مبتکری بود که زبان فلسفی خاص خود را با ارائهٔ تفسیر دیگر و نظامواری از اندیشه‌های قبالایی و اگادایی به وجود آورد. بر خلاف دیگر عارفان فلسفه‌اندیش که سعی در ترکیب این دو نظام فکری داشتند حاخام یهودا لوئِو به‌ندرت از خود قبالا سخن به میان می‌آورد، و بیشتر به نحو غیر مستقیم به رازهای ژرفی که زیربنای الاهیات او بود اشاره می‌کرد. برخی از دانشمندان به سبب سکوت و خودداری وی گمراه شده و پنداشته‌اند که او هرگز به طور جدی سر و کاری با قبالا نداشته است، در حالی‌که بر عکس، او در تصور مشهور و رایج یکی از دست‌اندرکاران بزرگ جادوی قبالایی است و اعتباری در حد خلق گولم، یا آدم مصنوعی برای او قائل‌اند.

---

1. Judah Loeb

2. Maharal

حاخام یهودا لوئِو همانند حاخام پیش از خود، یهودا لِوی، به نقش و سرنوشت استثنائی قوم یهود اعتقاد داشت و می‌کوشید این عقیده را به زبان اصطلاحات الاهیات بیان کند. یهودیان «صورت» بشریت‌اند در حالی که ملل بیگانه نمایانگر «مادهٔ» آن هستند. برگزیدگی اسرائیل، و قابلیت آنان برای فراتر رفتن از قید و بندهای نظام طبیعت با استفاده از تورا، آنان را به اساس واقعیات بشری و در واقع اساس تمام واقعیات تبدیل کرده است. ملت‌های بیگانه که از طریقی غیر از مطالعه تورا و اجرای میصواها قادر نیستند از جهان فراتر بروند محکوم نظام طبیعت‌اند. اما تاریخ یهود تابع و مقهور قواعد و قوانین تاریخ بشری نیست، بلکه به نحو بی‌نظیری[1] فرا طبیعی است زیرا ارتباط اسرائیل با خدا در آن نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

تصوری که یهودا لوئِو از هماهنگی انتظام‌یافتهٔ کل خلقت دارد مبنای درک او از آدمی و جهان است. ربطی که هر مخلوق و هر شیء با این هماهنگی دارد تعیین‌کنندهٔ هستی آن است، و جدایی از این هماهنگی، فقدانِ وجود یا واقعیت را به دنبال دارد. تورا نظام عام هستیِ هماهنگ است، یعنی همان طرح زیربنای سلسلهٔ هستی که همهٔ سطوح خلقت را به‌هم‌می‌پیوندد. آدمی می‌تواند با اطاعت از تورا به عالی‌ترین شکل وجودی خویش برسد. در نتیجه، چون اسرائیل به نحوه‌ای متفاوت از بیگانگان «زندگی می‌کند» تفاوت‌هایی بین آنان و بیگانگان پیدا شده است. هستی یا واقعیت وابسته و مشروط به الوهیتی است که در درون همهٔ اشیا وجود دارد، زیرا هیچ چیز بذاته وجودی در کنار خدا ندارد. تحقق و فعلیت یافتن لایهٔ الاهی زیرین، و نحوهٔ وجود به دست آمده، مبتنی بر تمسک به تورا است. گرچه فهم الاهیات یهودا لوئِو مشکل است و اغلب بی‌آنکه لازم باشد به درازگویی و تکرار می‌افتد اما بینش‌های او قابل توجه بودند و به نوشته‌های بسیاری از متفکران یهودی دوره‌های بعد راه پیدا کردند. او پیروی نداشت که رهیافت عام الاهیاتی او را بسط دهد اما

---

1. sui generis

آثار وی ازنظر برخی درواقع یهودی‌ترین نظام الاهیاتی‌است. شهرتی‌که لوئِو به عنوان قبالایی‌ای خارق العاده پیدا کرد باعث شد اندیشه‌های فلسفی وی اگر نه از قدسیت، اما از احترام و وجاهت ــحتی نزد دینداران ضد فلسفه ــ برخوردار باشد.

اسپینوزا

اسپینوزا بیش از آنکه به تاریخ اندیشه‌های یهود تعلق داشته باشد به سنّت فلسفی اروپا متعلق است. اما اهمیت او برای یهودیت در این واقعیت نهفته است که انتقادات او از یهودیت بر تفکر الاهیدانان یهودی قرون‌های هجدهم و نوزدهم، که مجبور به دفاع از آرای خویش در مقابل خرده‌گیری‌های او بودند سایه انداخته است. اسپینوزا از طریق آثار متفکران یهودی قرون وسطا به فلسفه راه یافت. در واقع او به شکل سنتی آموزش دیده بود و همه به چشم نامزدی خوش‌آتیه برای مقام حاخامی به او می‌نگریستند. اما در ۲۴ سالگی، حاخام‌های آمستردام به خاطر دیدگاه‌های بدعت‌آمیز و اعمال «شیطانی»اش او را تکفیر کردند و در حِرِم[1] گذاشتند. این اقدام تنها پس از آن صورت پذیرفت که حاخام‌های مختلفی، و ازجمله استاد خود اسپینوزا حاخام شائول مورتیرا[2] کوشیدند او را از آرایش منصرف کنند یا دست‌کم او را وادار به انکار عقایدش در ملاعام نمایند. این تدبیر در مورد دیگر یهودیان آزاداندیش آمستردام کارگر افتاده بود اما عشق اسپینوزا به حقیقت نمی‌گذاشت که مصلحت را بر حقیقت مقدم دارد. اندیشه‌های اسپینوزا تقریباً همان‌قدر که برای یهودیت مخرب بود برای مسیحیت نیز خرابی به بار می‌آورد و ترس آن می‌رفت که موقعیت نسبتاً خطیر جامعهٔ مرفه یهودیان در آمستردام رو به

---

۱. cherem؛ طرد و تبعید دینی.

2. Saul Morteira

اضمحلال گذارد. چنین بود که مقامات یهودی مجبور شدند گام نهایی را برداشته، جامعهٔ یهودیان را از اندیشه‌های او و نیز از بانی این اندیشه‌ها دور نگه دارند و بدین ترتیب تأثیر وی را بر تندروان بالقوه‌ای که در اقران خود ایشان هم وجود داشتند خنثا کنند.

با انتشار رسالهٔ الاهیات و سیاست[1] اسپینوزا در ۱۶۷۰ دیدگاه‌های انتقادی او با جدّیت از محافل خصوصی به حیطهٔ عمومی راه یافتند. موقعیتی که سرانجام اسپینوزا در جامعهٔ روشنفکری اروپا به دست آورد احتمالاً بیشتر به‌خاطر اثر فلسفی خالصش، اخلاق،[2] و نیز ناشی از آن بود که وی اگر نه یهودی سنّت‌گرا، اما نویسنده‌ای مطّلع و درس‌خوانده بود. چنین موقعیتی حکایت از آن داشت که متفکران بعدی یهود می‌بایست ناظر به انتقادات فراگیری که از یهودیت سنتی در رساله آمده بود به بحث بپردازند. اینان دانسته یا ندانسته وارد مباحثه‌ای غیرمستقیم با بدعت‌گذار خدازدهٔ آمستردام شده بودند ولی البته اشاره صریحی به او در میان نبود. حِرِم علیه اسپینوزا هرگز برداشته نشد، و امروزه نیز بسیاری از یهودیان سنتی در هیچ‌یک از مراسم بزرگداشت یا یادبودی که مربوط به تولد یا مرگ اوست شرکت نمی‌کنند.

انتقادات عمدهٔ اسپینوزا از یهودیت را به تقریری که در رساله آمده است، می‌توانیم چنین خلاصه کنیم:

الف) وحی. انبیا وحی خویش را توسط قدرت تخیّل نیرومند خود دریافت داشته‌اند نه از طریق هوش یا قابلیت تعقل انتزاعی خویش. در نتیجه متناسب با دیدگاه‌ها و پیش‌داوری‌های آنان نبوت‌هایی که در کتاب مقدس آمده‌اند نیز مختلف‌اند. همچنین در بسیاری از موضوعات نظر یا پیش‌داوری انبیا(۲۸) اشتباه بوده است.

ب) اسرائیل. اسرائیلیان به‌هیچ نحو متفاوت یا برتر از دیگر اقوام نبوده‌اند.

1. *Tractatus Theologico-Politicus* 2. *Ethics*

شریعت موسی به ایشان داده شد چون با سازمان اجتماعی خاص آنان متناسب بود. شریعت وی فقط برای آنان معتبر است، زیرا جامعهٔ آنان ساخت ویژه‌ای داشته است، و این شریعت به کار زندگی جداگانهٔ ایشان در سرزمین خود آنان می‌آید. عقاید اسرائیلی دربارهٔ خدا عقایدی کاملاً عادی بوده است، و فضایل آنان همسان فضایل بیگانگان بود که انبیای خاص خودشان را داشتند.(۲۹)

ج) شریعت. قانون الاهیِ اولیه و طبیعی برای همهٔ آدمیان مشترک است و این از آن رو است که فرمان‌های خدا را حقایقی ازلی می‌دانیم. این قانون محتاج اعمال آیینی و تشریفات نیست. موسی درک محدودی از قانون الاهی داشت و آن را مطابق ضرورت مطلق آن نفهمیده بود، بلکه موسی آنچه را که نسبتاً بهترین روش برای اسرائیلیان بود برقرار کرد. از این حیث او با عیسی که می‌توان سخنگوی خدا دانستش فرق دارد. قوانین آیینی و نیز قوانینی در کتاب مقدس که مربوط به ثبات و آرامش پادشاهی یهودیان در فلسطین می‌شدند بشری‌اند نه الاهی. به همین ترتیب اعتقاد به صحّت داستان‌های کتاب مقدس، اگرچه برای توده‌ها لازم و ضروری باشند، هیچ ربطی به شریعت الاهی ندارند. کسی که منکر این داستان‌ها است اما از وجود خدا به دلیل عقل طبیعی آگاه است، و راه راست زندگی را یافته است مبارک‌تر از مؤمنان عادی است.(۳۰)

د) معجزات. مردم عادی تصور می‌کنند که خدا تا زمانی که طبیعت به نحو معمول کار می‌کند غیر فعّال است، و گمان می‌کنند که خدا فقط از طریق وقایع غیر معمول که به آنها معجزات می‌گویند عمل می‌کند. اما در واقع معجزه نوعی نفی و نقض اوضاع و شرایط است؛ چرا که قوانین جهان‌شمول طبیعت فرمان‌های الاهی‌اند و تا ابد ضروری و صادق هستند. از وقایعی که بر ایشان علتی نمی‌شناسیم با نام معجزات یاد می‌کنیم. همهٔ معجزات کتاب مقدس را باید با ارجاع به قوانین طبیعت تبیین کرد.(۳۱)

ه) تفسیر کتاب مقدس. تفاسیر الاهیاتیِ کتاب مقدس آموزه‌هایی در آن می‌بینند که صرفاً در اذهان خود مفسران وجود دارند. تفسیر صحیح باید بر اساس دیدگاه تاریخی و دانش زبان و اطلاع از موقعیت مؤلف متن باشد. نیز باید حساب تحریفات را هم داشت. ادعاهایی که کمک روح‌القدس در تفسیر را مطرح می‌کنند قابل دفاع نیستند، زیرا که نتایج چنین تفاسیری تماماً انسانی‌اند.(۳۲)

و) مؤلف کتاب‌های مختلف کتاب مقدس. روایاتی که دربارهٔ تاریخ و مؤلف کتاب مقدس وجود دارند غیرمعتبرند، و این تصور پرُوشی که موسی همهٔ اسفار خمسه را نوشته است حتی از جانب دانشمند ارتدوکس ابراهیم ابن‌عزرا نیز مورد تردید است، اگرچه وی از ترس سرزنش و تخطئه مقصود خود را به رمز آورده است. با استفاده از خود کتاب مقدس می‌توان نشان داد که مؤلف اسفار پنج‌گانه موسی نبوده است، و مؤلفان کتاب‌های دیگر متن مقدس نیز آنهایی نیستند که سنّت یهود از آنان یاد کرده است. بیشتر مجموعهٔ کتاب مقدس به احتمال بسیار زیاد توسط عزرا به نگارش درآمده، و پس از آن تعدادی از کتاب‌هایی که در دوران بعد از عزرا نوشته شده‌اند به آن افزوده گشته‌اند. متنی که اینک در دست ما است به خاطر خطاهای کاتبان و غلط‌گیری‌های ایشان مخدوش است.(۳۳)

اسپینوزا در بحث خود از این مسائل هم با عقل و هم با نقل‌قول‌هایی فراوان از کتاب مقدس استدلال‌های خویش را تقویت می‌کند. عموماً رویکرد وی بر مسیحیت جانبدارانه‌تر از رویکردی است که به یهودیت دارد، ولی به هیچ روی موضعی غیر نقادانه نسبت به مسیحیت اتخاذ نمی‌کند. رساله صرفاً اثری الاهیاتی نیست، بلکه اثری سیاسی هم هست که در آن اسپینوزا به نفع دولتی لیبرال و اهل تسامح استدلال می‌کند که آزادی اندیشه در آنجا جاری است. تعجبی ندارد که چاپ اول رساله بدون نام و با روی جلدی ساختگی منتشر شد. کتاب خشم محافظه‌کاران یهودی و مسیحی را به

یکسان برانگیخته بود. وقتی که دیوارهای گتو در نیمهٔ قرن هجدهم شروع به فرو ریختن می‌کرد اثر کتاب بر اندیشهٔ یهود به بهترین وجهی نمایان می‌شد. هر چند که مدت‌ها پیش از آن اندیشه‌های اسپینوزا را نمونه کاملی از خطرهای فرهنگ بیگانه و روح جدید بدعت به شمار آورده بودند.

ترسی از آلودگی و انحرافی که اسپینوزاگرایی می‌توانست به بار آورد در واقعه‌ای که ذکر می‌کنیم به خوبی نمایان است. در ۱۷۰۴ داوید نیه‌تو،[۱] یکی از حاخام‌های مجمع یهودیان اسپانیا در لندن، موعظه‌ای ایراد کرد که در آن آرای خداگرایان طبیعی در باب تعالی خدا و نبودن دست او در کار جهان طبیعت انکار شده بود. نیه‌تو با این کار، طبیعت را با خدا یکی می‌انگاشت یا دست‌کم برای برخی از حضّار چنین به نظر آمده بود. این امر موجی از اعتراض برانگیخت و او به تمایلات اسپینوزایی متهم شد، چرا که اسپینوزا نیز در کتاب اخلاق خود به گونه‌ای همه‌خدایانه[۲] خدا و طبیعت را یکی کرده بود. مقامات کنیسا به حاخام صِوی اشکنازی[۳] در آلتونا[۴] درخواستی نوشتند تا دربارهٔ این موضوع فتوایی صادر کند. پاسخ حاخام صِوی در مجموعهٔ جوابیه‌های شرعی وی در دسترس است.(۳۴) وی در آنجا با توضیح اینکه نیه‌تو واقعاً قصد نداشته مبلّغ همه‌خدایی باشد بلکه خاطرنشان کرده است که نظام طبیعت توسط خدا و مشارکت مشیّت الاهی اداره می‌شود پشتیبانی تمام‌عیاری از آرای نیه‌تو به عمل آورد.

---

1. David Nieto
2. pantheistic
3. Tzvi Ashkenazi
۴. Altona؛ ناحیه‌ای در شمال غرب هامبورگ.

۵

رشد تفکرات جدید یهودی

موزس مندلسون[1]

مجموعه‌ای از مشکلات مرتبط با رویداد آزادسازی فرهنگی، سیاسی و اجتماعیِ یهودیان اروپا اندیشمندان یهودیِ اواخر قرن هجدهم تا اوایل قرن بیستم را به خود مشغول کرده بود. فرآیند آزادسازی تا رسیدن به حقوق کامل شهروندی روندی تدریجی داشت. این فرآیند که در پی پیدایش اندیشه‌های تساوی‌طلبانهٔ انقلاب فرانسه شروع شده بود تا نیمهٔ قرن نوزدهم به کمال خود نرسید. اما یهودیان که از جهان قرون وسطایی گتو به زندگی روشنفکرانهٔ قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم وارد می‌شدند مدت‌ها پیش از آنکه به لحاظ سیاسی به رسمیّت شناخته شوند شروع به پذیرش زبان و نحوهٔ زندگی جوامع اروپایی کرده بودند. کسی که در سرآغاز این دورهٔ انتقالی فرهنگی قرار داشت و زندگی و آثار وی بر جهت‌گیری آن تأثیری عظیم نهاد موزس مندلسون بود (۱۷۲۹ـ۱۷۸۶).

او در دِسائو،[2] در شمال آلمان، که پدرش مِنَحِم مندل[3] در آنجا صاحب منصبی جزء در یک کنیسا بود، به دنیا آمد. مندلسون که در نوشته‌های یهودی

1. Moses Mendelssohn
2. Dessau
3. Menachem Mendel

به مُشه دسائو، یا بن‌منحم، و یا رمبامان[1] معروف است، تا ۱۴ سالگی از تعلیم و تربیتِ سنتی یهودی برخوردار بود؛ اما البته از قبل با مطالعهٔ آثار ابن‌میمون در اوقات فراغت خویش، علاقهٔ خود را به فلسفه نشان داده بود. او در اواخر عمر با لحنی آمیخته به شوخی اظهار می‌داشت که عارضهٔ گوژپشتی وی مربوط به دورانی است که سر در مطالعهٔ دلالة‌الحائرین ابن‌میمون فرو می‌کرد، و می‌افزود که به نظر وی این عارضه به آن کار می‌ارزید. در ۱۷۴۳ استادِ موزس، دسائو را ترک گفت و سرانجام به مقام سرحاخامی برلین منصوب گشت. دیری نگذشت که موسای جوان به دنبال استادش بدانجا رفت و اگرچه برلین از مراکز یهودیت سنتی بود اما او دنیای جدیدی از اندیشه‌ها و فرهنگ را در آنجا کشف کرد که در زادگاهش قابل دسترس نمی‌نمود. در برلین به کمک روشنفکران یهودی ای که هر کدام جنبه‌ای از فرهنگ اروپایی را به خوبی فرا گرفته بودند آلمانی، لاتین، فرانسوی و انگلیسی را آموخت. بدین ترتیب وی آمادگی پیدا کرد تا دنیای جدیدی از ادبیات و فلسفه را که بر روی دانشمندان یهود که فقط عبری، آرامی و یودایی می‌دانستند بسته مانده بود مورد مطالعه قرار دهد و از آن برخوردار گردد. از این لحظه به بعد مندلسون تحت نفوذ دو جهان قرار داشت: جهان یهودیت سنتی و جهان ادبی قرن هجدهم.

در ۱۷۵۵ مندلسون برای اولین بار گاتولد لِسینگ[2] را ملاقات کرد و دوستیِ همیشگی آنان شروع شد. تقدیر چنان بود که آن دوستی تأثیر چشمگیری بر هر دو متفکر داشته باشد. یکی از خصیصه‌های مهم ارتباط آنان نگرش مدارجویانهٔ لسینگ نسبت به یهودیت بود، چرا که جامعهٔ برلین هنوز زیر سلطهٔ مسیحیتی قرار داشت که یهودیان را حداکثر همچون کسانی که می‌توانند پیروان تازه‌ای برای آن تنها دین راستین باشند به شمار می‌آورد. مندلسون و لسینگ به همراه یکدیگر آثار اسپینوزا را مطالعه می‌کردند.

---

1. Rambaman

2. Gotthold Lessing

لسینگ مندلسون را ترغیب کرد تا به عنوان نویسنده‌ای آلمانی دست به کار شود؛ همچنین او را به محفل همفکران عصر روشنگری معرفی کرد. اثر نخست مندلسون چیزی در مایه‌های ادبیات و فلسفه بود و یهودی بودن وی، که از نظر او مسئله‌ای شخصی می‌نمود، در آن ظهوری نداشت. بدین ترتیب مندلسون می‌توانست در مشکلات و مسائلی که به طور معمول در محفل همقطارانش مطرح می‌شد فعالانه مشارکت جوید بدون آنکه مجبور به رویارویی با تفاوت عمده‌ای باشد که او را از آنان جدا نگه می‌داشت؛ به هر حال وی یهودی مؤمنی بود.

مندلسون در زندگی شخصی‌اش یک یهودی راست‌کیش بود که حتی جزئیات آداب آن جماعت را مراعات می‌کرد. وی در خلال ایام عزای عمومی در تقویم شرعی یهود، موی سر و صورت خود را اصلاح نمی‌کرد. همسرش نیز به رسم زنان راست‌کیش پس از ازدواج موی سر را می‌پوشاند. اهمیت خصایصی که زندگی شخصی او در برداشت آنگاه فهمیده می‌شود که آنها را در زمینهٔ محیط اجتماعی که در آن جای گرفته بود در نظر آوریم. با آنکه مندلسون یهودیت خویش را به رخ کسی نمی‌کشید اما در مقابل محیط غیر یهودی اطراف خود فقط در حد خاصی حاضر به عقب‌نشینی می‌شد.

رابطهٔ متعادل و سازگاری که میان مندلسون یهودی و مندلسون روشنفکر آلمانی برقرار بود در ۱۷۶۹ به سرانجام غیر منتظره‌ای رسید. تا آن زمان وی در ملأ عام خود را به عنوان فیلسوفی یهودی که مبیّن و مدافع عقاید یهودی خویش است معرفی نکرده بود. این امر برخی از آشنایان مسیحی پرشورتر او را بر آن داشته بود که وی در واقع یک مسیحی بالقوه است و یهودیت او صرفاً ظاهری است. در ۱۷۶۹، لاواتر،[1] کشیشی سوئیسی که مندلسون را در چند نوبت ملاقات کرده و مندلسون به این گمان که گفت‌وگوهایش با او فاش نخواهد شد تقدیر شایانی از عیسی نزد او به عمل آورده بود، «یهودی برلین»

---

1. J.C. Lavater

را به مبارزه فراخواند. این خواسته در مقدمهٔ لاواتر بر ترجمه‌ای از کتابی فرانسوی که در «اثبات» حقانیت مسیحیت بود مطرح شد. در آنجا لاواتر از مندلسون خواست تا کتاب را بخواند و آنگاه یا استدلال‌های آن را رد کند یا آشکارا مسیحیت را برگزیند. این هماوردخواهیِ آشکار را نمی‌شد نادیده گرفت. مندلسون که هم به دلیل چالش لاواتر و هم از جهت انتشار اظهارات خصوصی‌اش دربارهٔ عیسی، پیدا بود که بر آشفته است در ابتدا تصمیم گرفت با استدلال‌هایی که در آن کتاب به سود مسیحیت آمده بود مقابله کند اما بعد از تأمل موضعی برگزید که از ستیزه‌جویی بسیار کمتری برخوردار بود؛ وی دریافت که مشاجره‌ای دینی که همه در آن شاهد حملهٔ یک یهودی به مسیحیت‌اند می‌توانست ضررهایی در پی داشته باشد.

این هماوردخواهی توجه بسیاری را جلب کرد و مردم منتظر بودند ببینند مندلسون چگونه پاسخ خواهد داد. در جوابیهٔ مندلسون به لاواتر، وی توضیح داد که به چه دلیل از پذیرش شرایط آن چالش معذور است و چرا در مجادله‌ای دینی درگیر نخواهد شد. او که یک یهودی بود، دین خویش را به خوبی آزموده و از حقانیت آن مطمئن شده بود. اگر او دین حق دیگری می‌یافت هیچ تردیدی در پذیرش آن نمی‌کرد. یقیناً ترس از یاران یهودی و یا تنبلی ذهنی نبود که باعث می‌شد او یک یهودی باقی بماند، بلکه در واقع احساس نمی‌کرد که بیان دلیلِ اعتقادش به یهودیت در ملأ عام ضرورتی داشته باشد؛ چرا که به عنوان یک یهودی ملتزم و معترف به تسامح دینی بود؛ گذشته از این، دین او در پی برگرداندن پیروان دیگر ادیان به سنّت‌هایی که خود داشت نبود و می‌توانست احترام دیگر ادیان را نگه دارد. در پایان نیز مندلسون اظهار داشته بود که به عنوان یکی از افراد قوم ستم‌کشیده‌ای که دین بزرگی به کشوری که در آن ساکن‌اند دارند برای او شایسته نیست که اعتقادات مسیحی را به انتقاد بکشد.

«ماجرای لاواتر» با پاسخ مندلسون پایان نپذیرفت و برای مدتی، چه با

چاپ کتاب و مقاله و چه با رد و بدل نامه، کشمکش میان مندلسون و تعدادی از روشنفکران آلمانی ادامه یافت. این مجموعهٔ مشاجرات به خوبی به مندلسون فهماند که در محیطی عمدتاً مسیحی موضع وی به عنوان یک یهودی چقدر شکننده است و چه رگه‌های ستبری از یهودستیزیِ روزگارهای پیشین در ورای نقاب عصر روشنگری پنهان است. پس از این شکاف پدیدآمده در ساختار دو جنبهٔ جهان مندلسون، دیری نگذشت که رویدادی تازه و حاکی از گرفتگی‌هایی در روابط مندلسون با سنّت‌گرایی یهودی پیش آمد.

در ۱۷۷۲ حکومت، یهودیانِ اشورین[1] را از دفن مرده‌ها پیش از گذشت سه روز منع کرد. هدف آن بود که اطمینان یابند کسی که هنوز نمرده به اشتباه دفن نشود. از آنجا که این امر مخالف رسم مقبول یهودیان در دفن سریع جسد بود جامعهٔ یهود برای صلاحدید، حاخام یعقوو عِمدِن، از تلمودیان مشهور آلمان، و موزس مندلسون را به یاری طلبید اما هیچ یک را از حضور دیگری در قضیه مطلع نساختند. مندلسون متنی آلمانی نوشت تا نزد دوک فریدریش که فرمان اصلی را صادر کرده بود برده شود و در آن مشکلات مربوط به قانون سه روز را توضیح داده، پیشنهاد دیگری مطرح کرده بود. به همراه آن نامه، نامه‌ای نیز به رهبریِ جامعهٔ یهود اشورین فرستاد و دیدگاه‌های شخصی خود دربارهٔ این مسئله را برشمرد و در آن روایت‌هایی از تلمود حاکی از جوازِ به تأخیر انداختن مراسم تدفین آورد و اظهار عقیده کرد که گواهی‌های جدید پزشکان دربارهٔ تدفین‌های اشتباه، پذیرش قانون سه روز را بر یهودیان لازم می‌کند. اگرچه این نامه با بیانی سنتی نوشته شد اما خشم حاخام یعقوو عِمدِن و نیز حاخامِ اشورین را برانگیخت، زیرا چنان تجویزی سبک شمردن یکی از رسم‌های یهودی که زمان غیر قابل تغییری داشت به نظر می‌آمد. مندلسون با این کار خود دیدگاه‌های پزشکان بیگانه را بر همهٔ نظریات سنّت حاخامی

---

۱. Schwerin؛ شمال آلمان، شرق هامبورگ، کنار دریاچهٔ اشورینر.

دربارهٔ باید و نباید نحوهٔ تعیین زمان مرگ، ترجیح می‌داد. منتقدان سنتگرای مندلسون چنین موضعی را تضعیف‌کنندهٔ اعتبار و اقتدار هلاخا می‌دانستند، در حالی‌که مندلسون به خاطر ارتباط با فلسفه و علم اروپایی در این‌باره عقیده‌ای متفاوت داشت.

در قرن نوزدهم همین دو تلقی مختلف از هلاخا، که مندلسون و حاخام‌های منتقد او نماد آن بودند، به یکی از اصلی‌ترین علل تقسیم جامعهٔ یهود اروپا به دو گروه متفاوت تبدیل شد. همهٔ جریان‌های اصلاح‌گرا، چه میانه‌رو و چه تندرو، با ارزیابی مجدد سنّت‌های گذشته در پرتو علم روز، در حقیقت بیانگر نتیجهٔ منطقی موضع مندلسون بودند. برخی گروه‌های راست‌کیش نیز اگرچه تمایلی به تبعیت از اصلاح‌گرایان در آن حد که آنان در مناسک و عقاید نوآوری کرده بودند نداشتند اما با این حال دیدگاه مندلسون را علی الاصول می‌پذیرفتند. بیشتر رهبران راست‌کیشی موضعی محافظه‌کارانه اتخاذ کردند و به دفاع از تقدّس سنّت برخاستند و نوآوری و تغییر را مگر در جایی که محصول تحرک و تحول داخلی خود هلاخا باشد مردود می‌دانستند.

یکی از کارهای مندلسون که تأثیر مهمی بر آزادسازی جامعهٔ یهود آلمان داشت و مخالفت‌ها و سرزنش‌هایی نیز از جانب حاخام‌های مشهور و مهم برانگیخت ترجمه‌ای بود که او از کتاب مقدس به آلمانی ارائه داد. وی در ۱۷۷۰ شروع به ترجمهٔ کتاب مزامیر کرد و چند سال پس از آن ترجمهٔ اسفار خمسه را آغاز کرد. انگیزهٔ این کار از نیاز به ترجمه‌ای دقیق و رسا برای آموزندگان جوان کتاب مقدس، و از جمله فرزندان خود مندلسون، نشئت گرفت. علاوه بر این مندلسون می‌خواست مطمئن شود که یهودیان آلمان به جای لهجهٔ یودائی خود که حکم یک زبان واسطهٔ یهودی را داشت از فهم مناسبی از زبان بومی و اصلی خویش برخوردارند و ارزش‌های کتاب مقدس در ذهن آنان به خوبی جای گرفته است. این ترجمه، که به حروف عبری

نوشته شد، با شرحی به نام بِئور همراه بود که مندلسون آن را با همکاری شماری از دانشمندان یهودی نوشت. اگرچه برخی از حاخام‌ها پشتیبانی همه‌جانبه‌ای از مندلسون به عمل آوردند اما کسانی نیز با کل این طرح به مخالفت برخاستند، چرا که به اعتقاد آنان منجر به پدید آمدن دانشجویانی می‌شد که سرگرم پیشبرد زبان آلمانی خود گشته، تحقیقات دینی خویش را از دست می‌دادند.

افکار مندلسون در باب نفوذ و اقتدار جماعت‌های دینی و کنیسا در یهودیت، و نیز در کل جامعه، هماهنگ با مداراجویی و تکثرگرایی اندیشه‌های عصر روشنگری بود. مندلسون خود از دست مقامات یهودی در رنج بود و رهاییِ یهودیان را در گرو اعطای آزادی کاملِ دینی می‌دانست. اندیشه‌های پخته و سنجیدهٔ مندلسون دربارهٔ این موضوعات در کتاب اورشلیم، که عنوان فرعیِ «دربارهٔ قدرت دینی و یهودیت» را بر خود داشت و در ۱۷۸۳ چاپ شد، گرد آمد. در آن کتاب وی از رابطهٔ غیر اجباری و اختیاری میان فرد و گروه دینی دفاع می‌کند. گروه‌های دینی مجاز نیستند که خواهان هماهنگی آدمیان با هنجارهای خویش گردند، در حالی‌که جوامع از آنجا که جامعه‌اند درست از همین قدرت قوام می‌گیرند. با این حال، جامعه فقط می‌تواند خواهان همراهی در عمل باشد و در حیطهٔ عقیده نمی‌تواند چنین درخواستی داشته باشد. بهترین شکل اجتماع دینی با اقناعی عقلانی که آن دین در مورد پیروانش به کار می‌گیرد به وجود می‌آید نه با قوهٔ قهریه. این امر در مورد یهودیت همان‌قدر صادق است که دربارهٔ مسیحیت.

مندلسون در بخش دوم اورشلیم می‌گوید یهودیت مجموعه‌ای از قوانین الاهی است نه نظامی عقیدتی. اصول عقاید یهودیت همان اصول دین عمومی و فراگیر عقل‌اند و همهٔ آدمیان می‌توانند با تأمل به آنها دست یابند، و موکول به وحی نیستند. تصوری غیر از این به معنای آن خواهد بود که بخش‌های عمدهٔ بشریت را از آگاهی‌های نجات‌بخش نسبت به حقایق ازلی،

بی‌بهره بدانیم؛ زیرا وحی الاهی برای ایشان ناشناخته و نامعلوم است. چنین دریافتی از یهودیت پیش‌تر در رسالهٔ اسپینوزا هم آمده بود، اما مندلسون دیگر این ادعای اسپینوزا را نمی‌پذیرد که بخش احکام و قوانین یهودیت مدت‌ها است که منسوخ شده است. پایهٔ قوانینی که در یهودیت دستور داده شده‌اند حقایق دین عقلی است و این قوانین تبلور آن بنیان‌ها هستند، و لذا از اعتباری همیشگی برخوردارند. مندلسون اورشلیم خویش را با درخواستی برای آزادسازی کامل یهودیان به پایان آورد، اما نه به این قیمت که مجبور باشند از یهودی بودن صرف نظر کنند. یهودی‌ها ترجیح خواهند داد هدیهٔ آزادی‌های مدنی را در صورتی که موکول به از دست رفتن هویّتشان به عنوان یهودی باشد رد کنند. از طرف دیگر التزام دینی یهودیان نباید مانع رهایی ایشان، و یا جلوگیری از تلفیق کامل آنان با جامعهٔ تکثرگرایی که مندلسون در بخش اول کتاب خویش بر آن استدلال کرده بود گردد.

مقدّر چنان بود که زندگی و آثار مندلسون تعیین‌کنندهٔ جهتی باشد که جامعهٔ یهود آلمان در قرن بعد از مرگ او پیش می‌گرفت. اگرچه مندلسون مسلماً بسیاری از تحولات یهودیتِ بیرون‌آمده از گتو در قرن نوزدهم را تأیید نمی‌کرد اما این یهودیت نشان او و محفلش را یدک می‌کشید. به‌ویژه اندیشه‌های او درباب تعلیم و تربیت، که به دست شاگردانش پیاده شد، باعث شد تغییرات ریشه‌ای در چارچوب‌های مقبول و مرسوم زندگی یهودیان پدید آید. مندلسون با تأکیدات تقریباً انحصاری‌ای که بر تحقیقات تلمودی می‌شد و به‌ویژه با تأکیدی که بر جدل‌های تلمودی مشهور به پیلپول[1] می‌رفت مخالفت ورزید. در عوض، تحقیق در زبان عبری، کتاب مقدس، و ارزش‌های فرهنگی یهود، به علاوهٔ تعالیمی مقدماتی و عمومی در برخی موضوعات غیر دینی، و کسب مهارت‌های حرفه‌ای را پیشنهاد می‌کرد.

سرانجام معلوم شد که تلفیق میان یهودیت و فرهنگ عصر روشنگری، که

---

1. pilpul

زندگی شخصِ مندلسون خود نمونه‌ای به یادماندنی از آن بود تلفیق ساده‌ای نیست. مندلسون در نظر داشت برای یهودیانی که انتظار می‌رفت بتوانند یهودیت خود را سالم نگه دارند دروازه‌های آزادی را بگشاید. در واقع امر، او موفق به باز کردن راه جذب و هضم کامل یهودیان در دین غالب مسیحی شد، زیرا این ساده‌ترین راه تحصیل آزادی، و مقبولیت یافتن از جانب جامعهٔ بیگانه بود. برخی اعضای اصلی و مهم جامعهٔ روشنفکران یهودی برلین، و از جمله فرزندان و نوه‌های خود مندلسون، به مسیحیت گرویدند. دفاع مندلسون از تسامح دینی، اعتقاد به یک دین اصولی فراگیر، اصلاحات در تعلیم و تربیت و پذیرش کامل و جانانهٔ اندیشه‌ها و ارزش‌های اروپایی را باید، دست‌کم در برخی موارد و البته به نحو ناخودآگاه، باعث به وجود آمدن رویه‌هایی بدانیم که آن گونه گرایش به سوی مسیحیت را ممکن ساختند.

جریان‌های فکری در قرن نوزدهم

اواخر قرن هجدهم و سراسر قرن نوزدهم دوره‌های بحران عظیم فکری در یهودیت بوده‌اند. این ایام شاهد آغاز جریان‌های اصلاح‌گرا و محافظه‌کار، طلوع صهیونیزم و ــ دردرون مسلک راست‌کیش ــ گسترش تعالیم حاسیدی، نهضت موسار، و نو راست‌کیشی آلمانی بود. اینها هر یک به نحوی نشان‌دهندهٔ واکنش یهودیان‌اروپایی نسبت به کشمکش‌ها و تنش‌های مرتبط با قضیهٔ آزادسازی است. برخی از این جریان‌ها نتیجهٔ مستقیم فروپاشی زندگی گتویی بودند، در حالی‌که بعضی دیگر مستقل از آن به وجود آمدند اما دیری نگذشت که درگیر چالش با سنّت‌گرایی گشتند. این امر در رویارویی فرهنگ غیر دینی و حس هویت‌یابی دینی گریزناپذیر می‌نمود. متفکران یهودی عصر روشنگری که از مندلسون پیروی می‌کردند بیش از همه دل‌مشغول ارزیابی دربارهٔ زندگی و رفتار مرسوم یهودیان بودند. موقعیت اینان به عنوان انسان‌هایی که در دو جهان قرار می‌گرفتند آنان را درگیر اصلاحات در تعلیم و

تربیت، تغییراتی در مراسم کنیساها و تعدیل مناسک یهودی می‌کرد. می‌توان این امور را کوشش‌هایی برای تسکین بعضی از بدترین ناملایماتی که در مقابل آن یهودیان قرار داشت دانست؛ یهودیانی که همزمان می‌کوشیدند از جانب محیط بیگانه‌ای که با تمام وجود آرزوی پیوستن به آن را داشتند مورد پذیرش قرار گیرند. برای بسیاری از نوآوری‌ها توجیهاتی از درون یهودیت دست و پا می‌شد، اما اکثر سنّت‌گرایان همراهی و همدلی نشان نمی‌دادند، بلکه اغلب آشکارا حتی نسبت به اصلاحات معتدل نیز دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند. رویکرد نوآوران در مراحل اولیه اساساً عمل‌گرایانه و مصلحت‌سنجانه بود و هنوز شکل مسلک و مکتب به خود نگرفته بود. برای کسانی که از گتو بیرون آمده بودند سازگاری ظاهری و باطنی با اندیشه‌ها و آداب جدید ضروری بود، در حالی‌که نزد آنانی که هنوز درون دیوارهای گتو به‌سر می‌بردند چنان سازگاری‌ای، لااقل در شکل فرهنگی و باطنی آن، نفی ارزش‌های یهودی به شمار می‌آمد.

اولین الاهیدان بزرگ دوران پس از مندلسون نحمان کروحمال[1] (۱۷۸۵ـ۱۸۴۰) بود که در برودی[2] در شمال منطقهٔ گالیشیا[3] متولد شد و در همانجا تعلیمات مقدماتی خویش را فراگرفت. همانند مندلسون، اگرچه تعلیمات رسمی وی سنتی و دربارهٔ تحقیقات مربوط به کتاب مقدس و تلمود بودند، شناخت او از موضوعات غیردینی عمدتاً با تلاش شخصی خود او به دست آمده بود. وی در بیشتر عمر خود به لحاظ مالی بی‌نیاز بود و وقت خویش را به مطالعه و تحقیق، و به نوشتن کتاب دلالة‌الحائرین جدید که پس از مرگش منتشر شد اختصاص داد.

توجه عمدهٔ کروحمال به فلسفهٔ تاریخ بود و خواهان آن بود که در پرتو این علاقه به درکی الاهیاتی از یهودیت دست یابد. از آنجا که تحقیقات

---

1. Nachman Krochmal

2. Brody

۳. Galicia؛ در جنوب لهستان.

تاریخی در میان دانشمندان یهود تقریباً ناشناخته بود کروحمال نقش طلایه‌داری را بازی کرد که عرصه‌های جدیدی را با جست‌وجوهای تاریخی خویش می‌گشود. وی با بنا نهادن چهارچوبی تاریخی برای این مسئله، توانست ساختار کلی تکامل یهودیت و صورت‌های مختلفی را که در دوره‌های گوناگون به خود گرفته بود نشان دهد. او با ارائهٔ تفسیری الاهیاتی برای این تکامل، رسالت دینیِ اسرائیل را جوهر راهنمای تاریخ یهود دانست و معتقد بود که مواجههٔ روحانی با خدا در آغاز آن تاریخ، در تمام تحولاتی که دردرون یهودیت، پس ازآن صورت می‌پذیرفت به تأثیرگذاری خویش ادامه داده است. اما کروحمال یک‌متفکر نظام‌سازنبود. فلسفهٔ یهودیت او نیز مکتبی به‌وجود نیاورد وشاگردی پیدا نکرد. اهمیت وی در سودمندی اندیشه‌هایش، و بُعد تاریخی‌ای بود که مطرح کرد. این خصوصیت بخش زیادی از حیات فکری یهودیت قرن‌نوزدهم را تحت‌نفوذ خویش گرفت. تأکیدی‌که برتحقیق تاریخی می‌رفت، به خط مشی اصلی نهضت علم یهودیت[1] تبدیل شد. این جنبش توسط دسته‌ای از دانشمندان پرآوازه‌ای که، مستقیم یا غیرمستقیم، زیرنفوذ وتأثیرات کروحمال بودند آغاز به کار کرد. برخی از آنان که از رهنمودهای او تبعیت می‌کردند سنّت‌گرایانی بودند که تحقیقات سکولار و دیدگاه‌های تاریخی را با مسائل تلمودی وقرون وسطایی پیوند می‌زدند. دیگرانی، مانند لئوپولد زُونتس[2] و زاکاریا فرانکل[3] مدافع اصلاحاتی معتدل، مطابق وهماهنگ با تحقیقاتی که درتاریخ، وتحولات اندیشه ورفتار یهودیان داشتند بودند. آنچه ایشان به نام مکتب تاریخی پایه‌گذاری کردند پیش‌درآمدِ جریان محافظه‌کاران جدید بود. کسانی دیگر مانند آبراهام گایگر[4] و ساموئل هولدهایم،[5] که باز بر نوعی مکتب تحول تاریخی تکیه می‌کردند و معتقد

---

1. Science of Judaism
2. Leopold Zunz
3. Zacharias Frankel
4. Abraham Geiger
5. Samuel Holdheim

بودند سنّت یهود و نیز خود کتاب مقدس بخشی از پدیده‌ای است که تحولی تدریجی داشته است، اینک مدافع اصلاحاتی ریشه‌ای‌تر بودند. در عصر جدید سنّت را می‌باید روزآمد کرد، درست همان‌گونه که در گذشته آن‌را مدام مورد بازبینی قرار می‌داده‌اند. آثار ایشان، و ساختاری که به وجود آوردند، شالوده‌ای برای نهضت اصلاح‌گرایی شد.

بهبود زندگی یهودیان و نوشته‌های روشنفکران یهود در شرایطی که دیوارهای گتو فرو ریخته بودند از دید رهبریِ راست‌کیشان مایهٔ ترس و نگرانی بود. اگرچه اینان به خوبی می‌دانستند که برخی از دانشمندان یهودی عصر روشنگری، خود به دقت مناسک سنتی را به جا می‌آورند اما ترکیب جدید آموزه‌های یهودی و سکولار را مسئول آشوب‌های مصیبت‌باری می‌دانستند که تمامی اجتماعات یهودی را به سوی اضمحلال می‌کشید. رهبران راست‌کیش‌ها مندلسون و کروحمال را مسئول نهاییِ حتی آن دیدگاه‌های تندروانه‌ای می‌دانستند که متفکرانِ پس از آنها بیان داشته بودند، و دیگران را از خواندن آثارشان منع می‌کردند. پیشوایان یهودیت اصلاح‌گرا بدتر از بت‌پرستان به شمار می‌رفتند؛ همچون انبیایی دروغین که توده‌ها را به راه کج می‌برند و بایستی با ایشان همیشه و همه جا جنگید. فاصلهٔ میان جامعهٔ حاخام‌های راست کیش، که غرق مطالعات تلمودی بودند، و یهودیانی که چیزهایی از فرهنگ اروپایی فراگرفته بودند در حال زیاد شدن بود و خوف آن می‌رفت که به شکافی ناپیمودنی تبدیل شود. تبدیل جهان یهود به دو قطب سنّت‌گرایان و تجددگرایان برای یهودیانی که با فرهنگ سکولار آشنا بودند اما با این حال در آرزوی آن به سر می‌بردند که به اعمال و عقاید یهودیت پیش از عصر روشنگری مؤمن بمانند جایی باقی نمی‌گذاشت. اینان نه قادر بودند با حاخام‌های قدیمی‌مسلک ارتباط برقرار کنند و نه از شور و شوق اصلاحیِ حاخام‌های متجددی که تعالیم دانشگاهی دیده بودند بهره‌ای داشتند.

در پاسخ به این دو قطبی شدن بود که حاخام سامسون رافائل هِرش

(۱۸۰۸ـ۱۸۸۸)، بنیادگذار نوراست‌کیشی آلمان، سعی کرد تا تلفیق جدیدی میان دین یهود و فرهنگ سکولار پدید آورد. هرش در ابتدای امر خویشتن را در وضعیت روحی و معنوی نامعلومی یافت که از دید اصلاح‌گرایان بیش از اندازه سنتی و اصولگرایانه بود و از نظر سنتگرایان بیش از اندازه متجددانه، یا سکولار و غیر دینی. او سرانجام در فرانکفورتِ (کنار رودخانهٔ) میْن از یهودیانی که خود را در وضعیت نامعلوم ناشی از تعارض روش‌ها می‌یافتند، و هرش نیز برای همان‌ها نوعی مکتب اصولگرای متجدد ایجاد کرده بود، مجمعی ترتیب داد. وی فهم تاریخی از یهودیت را، که از کروحمال سرچشمه گرفت و به دست اصلاح‌گرایان معتدل و نیز تندرو بسط یافت، نمی‌پذیرفت و به جای آن یهودیت را نظامی نمادین می‌دانست که ساختار آن علی‌رغم اَشکال متنوعی که به خود گرفته بود از زمان همان خاستگاه‌های یادشده در کتاب مقدس تا کنون ثابت باقی مانده است. در نتیجه به گفتهٔ او وحیِ روزگار باستان درمحیط فرهنگی آلمانِ قرن نوزدهم تمام اعتبار خود را دارا است، زیرا ساختار نمادینی که مبنای آن بود از آن زمان به بعد نیز همان‌قدر کارا است که در ایام قدیم بوده است. در حقیقت هرش وظیفه یهودیان می‌دانست که آینهٔ تمام‌نمای حقایق ازلی یهودیت در لباس فرهنگ غیر دینی عصر خویش باشند. اما لازمهٔ انجام این کار تغییر یا اصلاح یهودیت نبود، بلکه تنها تأکید بر معنای سنتی آن می‌توانست آن منظور را تأمین کند. مناسک هلاخایی که خلاصه و فشردهٔ جهان نمادین یهودیان بودند تقدس خاصی داشتند و هرش تغییر و اصلاح این مناسک را به منظور هماهنگ کردن آنها با آداب و رفتار جدید را تهدیدی برای خود ساختار یهودیت می‌دانست. بنابراین وی هر گونه همکاری با نهضت اصلاح‌گرایی را مردود شمرد و تأکید کرد که راست‌کیشی می‌بایست به راه خاص خود برود.

نیمهٔ دوم قرن نوزدهم شاهد آغاز تلاش‌هایی جدید برای رهایی یهودیان بود. در حالی که مندلسون، نهضت اصلاح‌گرایی و نو راست‌کیشی هرش همه دلمشغولِ مسئلهٔ اعتبار مستمر دین یهود، خواه در شکل سنتی و خواه در

شکل متجدد آن، بودند متفکران صهیونیست به خاطر محیط فرهنگی غیر یهودی اطراف خود پیش از هر چیز موجودیت یهودیان در هیئت ملی آن را مورد توجه قرار می‌دادند. کسانی که علاقه‌مند بودند مقامات را متقاعد کنند که یهودیان شایسته آزادی‌اند و می‌توان آنـان را شـهروندانـی صَـدیق بـرای کشورهایی که در آن سکونت دارند دانست، اگرچه صراحتاً ملیت یهودیان را نفی نمی‌کردند اما آن را کم‌اهمیت می‌شمردند. نهضت صـهیونیزم کـه در راه احیای ملیت یهود گام برمی‌داشت و منکر آن بود که دیگران بتوانند یهودیان را به‌راحتی به عنوان آلمانیان یا فرانسویانی که بر دین یهود صحه می‌گذارند قلمداد کنند در واقع برای مدعیات یادشده خطر ساز بود. آنچه همهٔ متفکران اولیهٔ صهیونیست در آن همداستان بودند این بود که اعتماد به خواست، و یا توان جوامع بیگانه در پذیرش اعضای یهودی جامعه به عنوان شهروندانـی کاملاً برابر با سایرین، نزد آنان بسیار کمتر از دیگر اندیشمندان یهودی بود. یهودستیزی به‌سادگی فروکش نمی‌کرد بـلکه در جـاهایی کـه شـیوع داشت همچنان تمدن اروپایی را تحت تأثیر خود داشت. تنها راه حل برای مشکـل یـهودیان در چـنان شـرایـطی ایـجاد وطـن بـود تـا در آنـجا بـدور از شـبحِ غرض‌ورزی‌های مسیحیان که قرن‌ها بر سر ایشان سایه انداخته بود بتوان به آزادیِ یهود تحقق بخشید. اکثر رهبران ومتفکران صهیونیست سکولاریست بودند و نزد آنان مشکلات دین و تجدد به مسئلهٔ اصلی ربطی نداشت. تصور اینان از خودمختاری ملی یهود چیزی بود که دیانت یهودیت، خواه از نـوع گتویی و خواه یهودیتِ پس از گتو، در آن جایی نداشت. یهودیت البته برای زندگی یهودیان در تبعید و در وضعیت تکه‌تکه شده‌ای که در آن می‌بایست هویت قومی خویش را در قبال میزبان‌های غیر یهودی خویش حـفظ کـنند نیروی استحکام‌بخش مفیدی بود. اما آنگاه که تبعید رو بـه پـایان رود دیـن نیرویی منسوخ، قهقرانگر و ارتجاعی خواهد بود. استثناهای این رویهٔ مقبولِ صهیونیست‌های قرن نوزده، یا صهیونیست‌های مسیحاگرایی مانند حـاخام

یهودا آلکالای[1] یا حاخام صِوی هرش کالیشر[2] بودند که اندیشه‌هایشان در اوایل جنبش صهیونیست‌ها تقریباً بی‌اهمیت بود و یا رهبران آینده‌نگر و بصیری مانند تئودور هرتزل[3] (۱۸۶۰ـ۱۹۰۴) مؤسس صهیونیزم سیاسی، بودند که اعتقاد داشتند باید از جامعهٔ حاخام‌ها کمک گرفت تا برای آن نهضت در میان مردمی که به دلایل سنتی مستعد آن حرکت بودند جایگاهی پیدا کرد. حتی صهیونیست‌های فرهنگی، که تحت رهبری آشرگینزبرگ[4] (۱۸۵۶ـ۱۹۲۷) بودند درکی که از این احیای فرهنگی داشتند در قالب مفاهیم دینی نبود. آشر گینزبرگ که با امضای اَحد هاعام[5] مطلب می‌نوشت آرزو داشت شاهد احیای فرهنگی قوم یهود باشد نه تجدید حیات صرفاً ملی آنان ـ گینزبرگ حتی کم کم به «حاخامِ لاادری» مشهور شده بود. صهیونیست‌های سوسیالیست بیشترین دشمنی را با دین یهود داشتند، چرا که به نظر آنان وطن یهودی جایی بود برای پیاده شدن اندیشه‌های ایشان در باب عدالت اجتماعی، و آنان نیز اتهام عمومی سوسیالیست‌ها در باب افیون بودن دین را تکرار می‌کردند. همین گروه اخیرالذکر، که در سکنا گزینی دوبارهٔ یهودیان در فلسطین و در تعیین کیفیت زندگی آنان در آنجا، مؤثر بودند، باعث شدند که برخی از تعارضات عمیقِ موجود میان دین و دولت در اسرائیل جدید چنین سرکش و دشوار جلوه کنند. البته مخالفت سنّت‌گرایان با صهیونیزم هم در این مسئله تأثیر داشت.

قرن بیستم

حاخام اوراهام کُوک[6] (۱۸۶۵ـ۱۹۳۵) و مارتین بوبر (۱۸۷۸ـ۱۹۶۵) دو

---

1. R. Judah Alkalai
2. R. Tzvi Hirsch Kalisher
3. Theodor Herzl
4. Asher Ginzburg
5. Achad Ha-am؛ «یکی از قوم».
6. R. Abraham I. Kook

شخصیت عمدهٔ یهودیت در اوایل قرن بیستم هستند. جریان‌های فکریِ احیای دینی و احیای ملی که در قرن نوزدهم دربارهٔ رهاییِ یهودیان دیدگاه‌های مختلفی داشتند در آثار این دو متفکر به یکدیگر پیوسته‌اند. حاخام کوک در یشیواهای بزرگ لیتوانی پرورش پیدا کرد و به منصب حاخامی دست یافت. او که به صهیونیزم دینی و مبانی رازآلود آن گرایش‌هایی داشت، در ۱۹۰۴ به فلسطین رفت تا حاخام حیفا شود. دلشمغولی بسیار ولی به فعالیت و نشاطِ ییشُووْ،[1] مجمع قدیمی و رسمی یهودیان فلسطین، و تلاش‌هایی که به نفع ساکنان صهیونیستِ غیر دینی آنجا داشت باعث شدند تا آشکارا رودرروی اعضای محافظه‌کارترِ جامعهٔ حاخام‌ها قرار گیرد. پس از بازگشت از اقامت اجباری در لندن و در خلال ایام جنگ جهانی اول، حاخام اعظم اورشلیم، و در ۱۹۲۲ اولین حاخام اعظم اشکنازیان سرزمین مقدس شد. وی تا پایان عمرش در ۱۹۳۵ از شخصیت‌های کلیدی حیات دینی و سیاسی فلسطین به شمار می‌آمد و از اعتبار هلاخاییِ خویش برای کمک به حل مشکلات زیادی که در رابطه با بکارگیری معیارهای سنتی یهودی در زندگی جدید وجود داشت بهره می‌گرفت.

غیر از آثار قابل توجهی در هلاخا، حاخام کوک آثار دیگری در زمینهٔ شعر، مقاله نویسی، شرح متون، و نیز نامه‌هایی در باب موضوعات اخلاقی و اجتماعی، و آثاری دربارهٔ الاهیات عرفانی نگاشته است. نوشته‌های وی، که هنوز هم چاپ می‌شوند، درشکل نظام‌مندی ارائه نگشته‌اند؛ زیرا، همچنان‌که خود او گزارش کرده است، زیر فشار اشتیاقی درونی نوشته شده‌اند. کلمه‌ها گویی به راحتی سرزیر می‌شدند و جریان آنها قابل پیشگیری نبود. زمانی هم که بر کاغذ می‌آمدند به‌ندرت تصحیح می‌شدند. حاخام کوک در یکی از نامه‌هایش آورده است که نوشتن او از آن روی نیست که می‌تواند بنویسد بلکه بدان جهت است که نمی‌تواند آرام بگیرد و ننویسد.(۱) وی آشنایی

1. yishuv

عمیقی با سنّت قبالایی داشت. ایـن آشـنایی، و نـیز خـوانـدن آثـار هـانری برگسون، باعث شدند که او به وجود عنصری تکاملی در بستر روند تاریخ و تحول آدمیان معتقد گردد. هر جنبه‌ای از این تحول را مـی‌توان مـؤلفه‌ای از تکامل دانست که به اهداف مسیحایی منجر می‌شود. در چشم حاخام کـوک قسمت مهم نـقشی کـه قـوم یـهود بـه عـنوان تسـریع‌کنندگان فـرآیـندهای مسیحایی به عهده داشته‌اند بازگشت آنان به سرزمین باستانی‌شان بود. حتی نفی دیـن از جـانب صـهیونیست‌های سکـولار، کـه تـحت نـام آرمـان‌های اجتماعی صورت می‌گرفت، از دید او نوع تکامل‌یافته‌ای از انکار یهودیت در روزگاران گذشته که به هدف ارضای هوس کامرانـی در آیـین‌های بـاروری صورت می‌گرفت بود. رشد دانش‌های سکولار و علوم تجربی آدمـی را بـه درک روشن‌تری از نور الاهیِ موجود در خلقت می‌رساند و در نتیجه شکل عالی‌تری از کمال را برای انسان به وجود خواهد آورد. امـا وظـیفهٔ تـاریخی پرده‌برداری از لایهٔ قدسی‌ای که در پوستهٔ به‌ظاهر دنیاییِ هستی مادی پنهان است فقط بر دوش قوم اسرائیل قرار دارد. بدین ترتیب او هدف صهیونیزم را نه تنها احیایی ملی، بلکه بیان تعالیم الاهی و فراموش‌ناشدنیِ تورا[1] می‌دانست که به ملل بیگانه کمک خواهد کرد تا قابلیت‌های روحی ویژهٔ خود را تقویت کنند. بر یهودیان فرض است که عشقی را که به قوم خود دارند، در صورتی که از انگیزه‌های ناخالص برکنار بماند، به تمامی مخلوقات سریان دهند. حاخام کوک می‌خواست که ساکنان صهیونیست فلسطین نسبت به فلسطینیان عربی که در سرزمین مقدس سکونت دارند احساس مسئولیت کنند.

برخلاف حاخام کوک، مارتین بوبر از چشـم روشـنفکری کـه در دامـان غرب پرورش یافته و در دانشگاه‌های اطریش و آلمان فلسفه آموخته بود به یهودیت می‌نگریست. اطلاعات دست اول بـوبر از جـهان یـهودیت سـنتی فرآوردهٔ زمانی بود که در کنار پدر بزرگش گذراند. سالومون بـوبر خـبره در متون میدراشی بـود و در گـالیشیا زنـدگی مـی‌کرد. مـارتین در جـوانـی بـه

صهیونیزم علاقه‌مند شد و در کنگرهٔ سوم صهیونیست‌ها در ۱۸۹۹ شرکت کرد اما تأکیدی که بر صهیونیزم به عنوان نهضتی برای احیای فرهنگی داشت معلوم کرد که وی در میان جناح‌های صهیونیست‌ها به زیرمجموعه‌ای متعلق است که در اقلیت‌اند. بر خلاف رهبر صهیونیست‌های فرهنگی، احد هاعام، که مدعی لاادریگری بود بوبر تمام فکر خود در باب یهودیت را، از آغاز حیات آن مطابق گفتهٔ کتاب مقدس گرفته تا نهضت حاسیدیان قرن‌های هجده و نوزده، بر واقعیت خدایی زنده و مسئلهٔ رویارویی با او متمرکز کرده بود. رویارویی میان انسان و خدا در مرکز تحلیل بوبر از دو نحوهٔ وجود آدمی قرار دارد: من ـ تو و من ـ آن. خدا، یا توی ازلی، در گونهٔ نخست ظاهر می‌شود. نحوه‌های رویاروییِ من ـ تو و من ـ آن هر دو در مورد انسان صادق‌اند اما در مورد خدا فقط مواجههٔ نوع من ـ تو ممکن است و هرگونه تلاشی برای سخن گفتن از خدا، و نه تماس با او، به بی‌راهه رفتن است. تحقق زندگی حقیقی میان انسان و انسان متضمن رابطهٔ من ـ تو است؛ زیرا «منِ» رابطهٔ من ـ تو به گونه‌ای متفاوت از «منِ» رابطهٔ من ـ آن شکل می‌گیرد. در گونهٔ اخیر طرفِ رابطهٔ مذکور به عنوان شیءِ موردِ استفاده‌ای که از آن بهره برداری می‌کنند مطرح است، نه همچون کسی که با او می‌توان از در گفت‌وگویی باز درآمد. اگر بخواهیم به پیشرفت‌های فن‌آورانه برسیم باید با محیط پیرامون خویش ارتباطی فعال و کارا، از نوع من ـ آن، به وجود آوریم؛ اما ارزش‌ها بر گونه‌های من ـ تو استوارند و تنها این نحوه‌ها می‌توانند به تنهایی همهٔ ارزش‌های وجودی را بیافرینند. دینِ صورتبندی شده در قالب اصول اعتقادی، صرفاً تلاشی برای ملموس کردن ارزش‌هایی است که از دل مواجهه‌ای از نوع من ـ تو میان انسان و خدا، پدید می‌آیند، اما از آنجا که این تجربهٔ ارتباطی در هر عصری و برای هر فردی تکرار می‌شود احتیاجی به پیوستن به دینی از ادیان نیست. در حقیقت بوبر گامی پیش‌تر گذاشته، مدعی می‌شود که دین ممکن است در مقابل کیفیت زنده و انکشافی ـ وحیانی مواجههٔ من ـ تو

همچون یک مانع عمل کند و در نتیجه نسبت به قابلیت آدمی بـرای شـنیدن صدای خدا در زمان حال اثری تضعیف‌کننده داشته باشد.

همهٔ نوشته‌های بوبر تنها حولِ موضوعِ گفت‌وگو - رابطه - رویارویی دور می‌زنند. اندیشه‌های بنیادین وی به بهترین وجهی در کتابش به نام من و تو بیان شده‌اند، اما تفسیر او از پیام کتاب مقدس، فهم وی از نهضت حسیدیزم، دیدگاه‌هایش در باب تعلیم و تربیت، مقایسه‌اش میان دین اسرائیل و عقیدهٔ مسیحیان، رویکرد وی به صهیونیزم و تلاش‌هایی که به نفع نوعی دولت دو ملیتیِ عربی - یهودی در فلسطین انجام داده است، و سرانجام ترجمهٔ جدید وی از کتاب مقدس عبری به آلمانی که در آن کوشیده تا برای اروپائیان جدید معنای تازه‌ای به کالبدهای فکری عبری قدیم بدمد، همه برگرد توجه بنیادین وی به آن دوگونه ازارتباط ساخته شده‌اند. بوبر درموارد گوناگونی موردانتقاد قرارگرفته‌است. بنابر دریافت او، حسیدیزم براحساس‌دوستی ورابطهٔ پرشور با خدا تأکیدمی‌کرد ولی این‌امر ازدید دانشمندان عرفان یهود(۲) نادیده‌گرفتن عقاید اصولی گروه‌های مختلف حاسیدی بود. به نظریات ضد میهن‌پرستانهٔ بوبر در باب ملی‌گرایی یهودیان انتقاد می‌کردند که به مسائل مادی بی‌اعتنا است و اهداف صهیونیزم سیاسی را نادیده می‌گیرد. به علاوه، انکار اباحی مسلکانهٔ او نسبت به هلاخا و مناسک یهود باعث شد تا به هرج‌ومرج‌طلبی در دین متهم شود. بیشترین تأثیری که بوبر داشت بر متفکران‌مسیحی و نیز بر یهودیانی بود که از سنّت یهود بیگانه شده بودند و می‌دیدند تفسیر بوبر از گذشتهٔ یهود برای آنان منظری گشوده است که در نوشته‌های متفکرانی که بیشتر سنّت‌اندیش بودند به چشم نمی‌خورَد.

متفکر دیگری که در اوایل قرن بیستم تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر الاهیات یهودی گذاشت، و امروزه نیز به اهمیت او اعتراف می‌رود، فرانتس روزنتسوائیخ[1] (۱۸۸۶-۱۹۲۹)، یکی از معاصرانِ جوان‌تر بوبر و از همکاران

1. Franz Rosenzweig

او در طرح ترجمهٔ کتاب مقدس، بود. وی بزرگ‌شدهٔ خانواده‌ای بود که گرچه به یهودی بودنشان افتخار می‌کردند اما با فرهنگ برلین عجین بودند. در حالی‌که روزنتسوایخ شغل دانشگاهی برجسته‌ای داشت اما چون یهودیت را در مقایسه با مسیحیت دین کم‌مایه‌ای می‌یافت درین فکر شد که به مسیحیت برگردد. با این همه تصمیم گرفت که به عنوان یک یهودی[1] به مسیحیت درآید و از این روی آرزو داشت تا در مراسم موعد بزرگِ[2] سال ۱۹۱۳، و احتمالاً برای آخرین‌بار، حضور یابد. روزنتسوایخ یوم کیپور را در یک کنیسای کوچک راست‌کیشان در برلین گذراند. هیجان مناجات و شور و شوق همراهان، که درست در نقطهٔ مقابل نحوهٔ عبادتِ یهودیان هم‌رنگ‌جماعتی[3] بود که او تا کنون می‌شناخت، آن‌چنان تحریکش کردند که مصمم شد یهودی باقی بماند. وی در بقیهٔ عمر خود نسبت به مسیحیت دریافتی همدلانه از خود نشان می‌داد و اظهار می‌داشت که دو راه معتبر به سوی خدا وجود دارد: یهودیت برای یهودیان و مسیحیت برای بیگانگان.

در خلال جنگ جهانی اول روزنتسوایخ به عنوان سرباز مأمور خدمت در اروپای شرقی شد و تحت تأثیر تقوی و شور و نشاط دینی یهودیان آن منطقه قرار گرفت. بوبر هم پیش‌تر از چنین تجربه‌ای برخوردار شده بود. او نوشتن شاهکارش، ستارهٔ نجات،[4] را در حالی‌که مشغول خدمت در جبهه بود در شکل کارت‌پستال‌هایی که برای مادرش می‌فرستاد آغاز کرد. در زمان مرخصی و استراحت یادداشت‌های کارت‌پستالی خویش را بازنویسی و به صورت کتابی درآورد که در ۱۹۲۱ منتشر شد. الاهیات روزنتسوایخ بر این مقدمه مبتنی است که انسان فقط در پاسخ به خود ـ آشکارسازی[5] خدا برای او،

---

1. Jew

۲. High Holiday؛ روش هشانا و یوم کیپور.

3. assimilated

4. *The Star of Redemption*

5. self-revelation

می‌تواند با خدا ارتباط برقرار نماید؛ همچنین ارتباط آدمی با هم‌نوعش، و با جهان به طور کل، مقدم بر خود ـ آشکارسازی الاهی نیست بلکه از نتایج آن است. به‌نظر روزنتسوایخ، یهودی بودن به‌معنای بازبودن در برابر پیام اصلی موجود در سنّت یهود است: خدا عاشقانه خویشتن را برای ما آشکار کرده است. برای بیگانگان [غیر یهودی] باز بودن در برابر آن پیام، با تعالیم مسیحی ممکن می‌شود. نیز وی ادیان چین و هند را مورد بحث قرار می‌دهد تا نشان دهد که آنها فهم نامناسبی از این پیام به دست آورده‌اند. فقط یهودیت و مسیحیت ساختار بنیادین رابطهٔ خدا ـ انسان را فهمیده‌اند، و اینها نمایانندهٔ دو پیمان بدیل انسان با خدایند.

اگر چه اندیشهٔ روزنتسوایخ نشان از نوعی وابستگی به الاهیات وجودیِ بوبر دارد اما وی از مربی خویش به مواضع سنّتی یهود نزدیک‌تر است. او در مقاله‌ها و نامه‌هایش موضعی بینابینِ انکاری که بوبر نسبت به هرگونهٔ شریعت‌گرایی[1] دینی دارد و این اصرار و ادعای سنتی که هنجارهای هلاخایی بر یهودیان الزامی‌اند اتخاذ می‌کند. او معتقد می‌شود که در تلقی و رویکرد فردیِ یهودیان نسبت به هلاخا عنصری شخصی و درونی[2] موجود است که معنای وجودی را از نظر دور نمی‌دارد. به هر حال هر یک از فرمان‌های الاهی باید پیش‌تر واجد این معنای وجودی باشند تا بتوانند جزئی از سبک زندگی یهودیان گردند. در حالی‌که مناسک در نظر بوبر حجاب و مانعی در راه مواجهه با خدا بودند روزنتسوایخ آنها را چیزهایی می‌شمرد که می‌توانستند به شرط آنکه جزء ذاتی و لاینفک وضعیت وجودی فرد گردند محل تجلّی و پدیدآورندهٔ عین همان مواجهه باشند.

هر چه پیش‌تر می‌آییم تأثیر اندیشهٔ روزنتسوایخ بر الاهیات معاصر یهود بیشتر می‌شود، به‌ویژه که ترجمهٔ انگلیسی ستارهٔ نجات نیز از ۱۹۷۰ به بعد در

---

1. legalism
2. subjective

دسترس بوده است. فقط نوشته‌های او نیستند که دارای اهمیت‌اند؛ جزئیات زندگی روزنتسوایخ نیز مهم‌اند. سالیان آخر عمر وی در دست و پنجه نرم کردن با فلج پیش‌رونده و جانکاهی سپری شد که عاقبت او را از پای درآورد. در طول این دوره از عمرش، روزنتسوایخ جرئت فوق‌العاده‌ای از خود بروز می‌داد؛ حتی آنگاه که دیگر نمی‌توانست از دست و بالش بهره گیرد به نوشتن ادامه می‌داد. از آنجا که روزنتسوایخ، خود همیشه بر ارتباط داشتن زندگی و اندیشه تأکید می‌ورزید شایسته است که روزنتسوایخِ انسان نیز، همانند روزنتسوایخِ متفکر، موضوع تأملات کلامی معاصران قرار گیرد.

اندیشه‌های جدید یهودیان

دو رویداد از وقایع اخیر زندگی یهودیان اثری فراموش ناشدنی بر الاهیات جدید یهود گذاشته‌اند و بدون شک باز هم تا سالیانی چند، در جهت دادن به آن مؤثر خواهند بود: یکی، از بین رفتن جوامع یهودی اروپا در خلال دوران نازی‌ها، و دیگری، پایه‌ریزی یک دولت مستقل یهودی در ۱۹۴۸ در سرزمین مقدس. این دو رویداد برای حس خودآگاهی و خودیابی[1] یهودیان نتایج بسیار مهمی داشته، و بسیاری از دیدگاه‌هایی را که تا زمان جنگ جهانی دوم در مورد یهودیان شایع بودند تحت الشعاع گرفته‌اند. هالاکاستی[2] که نازی‌ها به راه انداختند، با خباثتی که در آزار و اذیت‌ها، قتل‌عام‌ها، اردوگاه‌های مرگ و وحشیگری‌های فراگیرِ ناشی از آن به وضوح دیده می‌شد باعث شدند که خوش‌بینیِ الاهیاتِ پیش از هالاکاستِ یهود امری سطحی و بی‌ارزش جلوه کند و احساس واقعیت داشتنِ شُرور، انزوای قوم یهود، بی‌اعتمادی به آزادی‌خواهی‌های ناتوان و بی‌رمق، و همچنین احساس عدم اعتماد نسبت به نحوهٔ برخورد بیگانگان با یهودیان، همه دوباره زنده شوند. تأسیس کشور

1. self-identity
2. Holocaust

اسرائیل نشان داد برای یهودیانی که با شور و شوق به صهیونیزم دل داده‌اند، و نیز در مورد آنان که صهیونیست نیستند، مسئلهٔ قومیت یهود و هویت ملی آنان، در صدر صحیفهٔ هستی یهودیان قرار دارد.

تا دههٔ چهارم قرن بیستم، و عمدتاً در ایالات متحدهٔ آمریکا و اروپای غربی، متفکران یهود، همچنان با مشکلاتی که با آزاد شدن یهودیان رخ می‌نمود دست به گریبان بودند. این نکته در آثار مُردخای کاپلان[1] (۱۸۸۱-۱۹۸۳)، که یکی از خلّاق‌ترین الاهی‌دانان یهودی آمریکای شمالی در این روزگار است، به وضوح پیدا است. کاپلان از جنبش محافظه‌کاران جدا شد و سرانجام مسلک بازسازی‌خواهی را پایه‌گذاری کرد. وی ایدئولوژیِ بازسازی‌خواهان را در مهم‌ترین اثر خود به نام یهودیت به عنوان یک تمدن،[2] چاپ‌شده برای اولین بار به سالِ ۱۹۳۴، تدوین کرده است. کاپلان در این کتاب تجارب یهودیان را سیمای کامل فرهنگ قوم یهود می‌داند که به مرور ایام تکامل یافته و برترین آرمان‌های خویش را در نام «خدا» متجلّی ساخته است. جنبه‌های دینی و نیز غیر دینیِ این فرهنگ اجزای جداناشدنی تمدن یهودند که در کلیت خود نشانهٔ روش‌های گوناگونی است که یهودیان در جست‌وجوی معنا و هدفِ [زندگی] دنبال کرده‌اند. کاپلان مدافع تعدیل و تنظیم مناسک یهود متناسب با شرایط جدید است واز آنجا که ترجیح می‌دهد حیات و هستی یهود را بر حسب تحرکات گروهیِ یک فرهنگ قومی فهم کند جنبه‌های فوق طبیعی و متافیزیکی یهودیت برایش اهمیتی ندارند. او با این کار می‌کوشد سنّت یهود را به عصر علم وارد کند و بر کشمکش‌ها و فشارهایی که در جدال موجود میان سنّت و تجدد و میان عقاید سنتی و فهم علمی نهفته است غالب آید.

یکی دیگر از متفکران پرنفوذ یهودی در ایالات متحدهٔ آمریکا اوراهام

---

1. Mordecai Kaplan

2. *Judaism as a Civilization*

هِشِل[1] (۱۹۰۷ـ۱۹۷۲) است. هشل گرچه بر بنیاد اندیشه‌هایش جنبش خاصی به وجود نیاورد ولی بسیاری از یهودیان آمریکا وی را روشنفکرترین حکیم دوران خویش می‌دانستند. با آنکه نوشته‌های انگلیسیِ هشل بعد از آنکه او در ۱۹۴۰ به عنوان پناهنده‌ای از اروپای نازی به آمریکا آمد پا به عرصهٔ وجود نهادند اما دیری نپایید که قابلیت وی به عنوان یکی از الاهی‌دانان و مفسران عمدهٔ دیانت اروپای شرقی قبول عام یافت. هشل در جو بسیار سنتی حسیدیزم لهستان پرورش یافت و پس از آن در دانشگاه برلین به تحصیل پرداخت و در آنجا اثری در باب سرشت نبوت‌های کتاب مقدس به رشتهٔ تحریر در آورد. در نتیجه، او به ترکیبی از دو جهان مبدّل شده بود: جهان سنتگراییِ سخت یهودی، که ریشه‌هایی قوی در عرفان قبالایی داشت، و جهان نگرش‌های جدید دانشگاهی به موضوعات یهودی. فلسفه‌ای که هشل دربارهٔ یهودیت دارد بر حس خشیت و حیرت، و بر احساس شگفتیِ عمیق در مقابل جهان پر رمز و رازی که ورای دین عملی و عادی یهودیان قرار می‌گیرد تأکید دارد. یهودیت حول نوعی آگاهی شکل می‌گیرد: آگاهی از خدایی نگران و عشق‌ورز که آدمی را می‌جوید و او را می‌خواند. بهره‌ای از این آگاهی، و خشیتی که به دنبال آن می‌آید، برای بشر جدید ضروری است تا بتواند جهان درونی تجارب یهودی را تجربه کند. در واقع، هشل می‌خواهد برای یهودیانی که در فرهنگ غیر دینی جهان غرب پرورش یافته و تماماً آن را در خود جذب کرده‌اند برداشت و تفسیری از اندیشه و نحوهٔ زندگی یهودیتی که پیش از دوران جدید مطرح بوده است تهیه کند.

کاپلان و هشل اگرچه هر دو در دوران بعد از هالاکاست قلم زده‌اند و آثاری نیز دربارهٔ اسرائیل و صهیونیزم آفریده‌اند اما متفکرانی‌اند که اندیشه‌های آنان دربارهٔ یهودیت کاملاً پیش از رویدادهای آشویتس و کشور اسرائیل، که همه چیز را تحت شعاع خود گرفته‌اند و مظاهر عظیم ویرانی و

---

1. Abraham J. Heschel

بازسازی، و مرگ و رستاخیزند شکل گرفته و به جهان اندیشهٔ جدید یهودی عرضه شده است. برخی از رهبران دینی بر این باورند که توجه بیش از اندازه به ترورهای دورهٔ نازی‌ها برای بازسازی زندگی یهودیان و شادابی آن زیانبار است. وظیفهٔ اصلی ما پیدا کردن معنایی در وقایع به ظاهر نامعقولی که در جریان هالاکاست پیش آمده‌اند نیست بلکه باید زندگی سنتی یهودی را در میان باقیماندگانی که زنده‌اند نیرویی دوباره بخشید. برخی متفکران دیگر در این موارد سکوت اختیار کرده‌اند، زیرا زبان الاهیات را یارای توجیه جنایت آشکاری که در اروپای روزگار نازی‌ها صورت گرفت نیست. ضرورت فاصله گرفتن از این وقایع نمی‌گذارد که عواطف، ترس، خشم، یأس، بُهت و اندوه درون طغیان کنند و بحث‌های عقلی را در سیطرهٔ خویش گیرند. شاید به همین دلیل است که واکنش یهودیان به هالاکاست صورت ادبیات به خود گرفته است و نه الاهیات. مقادیر بسیار زیادی رمان، مقاله، شعر و خاطرات‌نامه‌های شخصی به وجود آمده‌اند که نویسندگان آنها غالباً از کسانی‌اند که تجربهٔ اردوگاه‌های کار اجباری را از سر گذرانده‌اند. شاید تحسین‌برانگیزترین نویسندهٔ این سبک ادبی عِلی ویزل[1] باشد. وی در رمان‌هایش چندان به قساوت‌ها نمی‌پردازد بلکه از واکنش‌های قربانیان سخن به میان می‌آورد. اگر بتوان پیامی در آثار ویزل یافت چیزی جز استنکاف و بی‌اعتنایی نیست: استنکاف خدایی که درواقعهٔ آشویتس مرد؛ زیرا، بنابر استدلال ویزل، درآن خطیرترین دورانِ تاریخ یهود خدا نخواست در وحشیگری‌های آدمیان نسبت به هم مداخله کند و میانجی شود؛ پس او نمی‌تواند دلواپس انسانیت باشد، وبلکه بدتر از این، حتی نمی‌خواهدکه چنان باشد.(۳) اگرچه دیگرانی کوشیده‌اند اقدام‌نکردن خداوندرا این‌گونه توصیف کنند که خدا چهره‌اش را پنهان کرده، یا به تعبیر بوبر خدا به محاق رفته است،

---

1. Elie Wiesel

اما ویزل این بی‌تفاوتی‌ها[1] را ناسازگار می‌یافت؛ خدا مرده است، و آدمی باید موضعی استنکافی در مقابله با خدایی که او را تنها رها کرده است برگزیند.

نوشته‌های ریچارد روبین‌اشتاین،[2] متکلم آمریکایی، اگرچه از خلاقیت هنری کمتری نسبت به نوشته‌های ویزل برخوردارند اما پیام هالاکاست را که حاکی از مرگ خدا است روشن‌تر ارائه می‌کنند. روبین‌اشتاین حاخامی اصلاح‌گرا است. وی از متفکرانی است که به عنوان یکی از پیامدهای هالاکاست، واقعیت شرور را مورد توجه دوباره قرار داده‌اند. روبین‌اشتاین در کتاب پس از آشویتس،[3] که در آن مباحث دقیقی ارائه شده است، اظهار می‌دارد که اگر نخواهیم حس عدالت‌جوییِ خود را نادیده انگاریم، تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که الاهیات یهودیتِ پس از آشویتس الحاد است. وی بر تصاویری متمرکز می‌شود که از قبالا گرفته شده‌اند و در آنها خدا هیچِ بیکران[4] توصیف شده است. هیچ بودن خدا برای آدمیانی که در جهانی بی‌اعتِنا و بی‌تفاوت زندگی می‌کنند اشارات مهمی دربردارد، زیرا این نکته بدان معنا است که باید آدمی سرنوشت خویش را شکل دهد، جهان را معنادار کند، و مسئولیت اعمال خود را بپذیرد. نزد روبین‌اشتاین یهودیت چهارچوبی معنابخش است و مناسک آن ارزش روان‌شناختی و اجتماعی دارند. یهودیت الحادگرایی که وی معرفی می‌کند بیش از اندازه نامتعارف به نظر آمده است و نتوانسته پیروان زیادی پیدا کند، زیرا نتیجهٔ منطقی این‌گونه افکار به انسان‌گرایی‌های وجودی[5] شبیه‌تر است تا به دیانت «عهد».

متکلم اصلاح‌گرای دیگری که در مورد هالاکاست مطالب بسیار زیادی نوشته است امیل فاکنهایم[6] است. وی پیش‌تر حاخام بود اما اینک استاد فلسفه است. به نظر فاکنهایم پیامی که از آشویتس بر می‌آید، یا به قول او «فرمان

---

1. inactivity
2. Richard Rubinstein
3. *After Auschwitz*
4. infinite nothing
5. existential
6. Emil Fackenheim

آشویتس»، یهودیان را نهی می‌کند که برای هیتلر پس از مرگ پیروزی‌ای قائل شوند. وی در کتابی به نام حضور خدا در تاریخ[1] و نیز در برخی مقاله‌های پرشوری که نوشته است این نکته را مورد بحث قرار می‌دهد که وظیفهٔ اولیه یهودیان در دوران پس از هالاکاستْ بقای یهودیت است. به اعتقاد او، همین وظیفه مبنای عزم راسخ و محکمی است که بر اساس آن یهودیان اسرائیلی جنگیده‌اند تا از بقای حکومت نوپای خویش مطمئن شوند. فاکنهایم میان از هم‌پاشیدگی‌ای که قوم یهود تجربه کرده است و بازگشتی که تحت عنوان ملتی دوباره متولد شده، به تاریخ داشته است ارتباطی تنگاتنگ می‌بیند. همچنین، وظیفهٔ بقا مستلزم آن است که داستان جنایات نازی‌ها دوباره برای جهانی که ترجیح خواهد داد فراموششان کند بازگو گردد. برای یهودیان مذهبی، این وظیفه گذشته از آنچه یاد شد به معنای اعتراض و پرسیدن از خدا نیز هست ــ پرسشی که با تمسک به ارزش‌هایی که خودِ خدا در تجویزِ وقوع رویدادها بدانها ملتزم است صورت می‌گیرد؛ درست همان‌گونه که ابراهیمِ پدر دربارهٔ عادلانه بودن تخریب شهرهای سِدوم[2] و گومورا[3] با او احتجاج ورزید، یهودیان دورانِ پس از آشویتس نیز، حتی اگر خدا خود، ارزش‌های یهودی را در ظاهر از یاد برده باشد، باید در عقیده و عمل، به آن ارزش‌ها همان‌گونه که سنّت اقتضا می‌کند التزام نشان دهند.

سرشت پارادوکسیکال پاسخ‌هایی که ویزل، روبین‌اشتاین و فاکنهایم برای هالاکاست اندیشیده‌اند بر کسی پوشیده نیست. تمرّد از خدایی که مرده است، برقراری گونه‌ای الحاد دینی، مصون دانستن خدا از ناتوانی‌هایی که دارد، از دید یهودیت مواضعِ کلامی‌ای جدید و انقلابی محسوب می‌شوند. کسانی هم راه‌های دیگر و عمومی‌تری یافته‌اند. مثلا صهیونیست‌ها، خواه دینی و خواه سکولار، هالاکاست را چنین تفسیر می‌کنند: یا در نتیجهٔ عدم

---

1. *God's Presence in History*

2. Sodom

۳. Gomorrah؛ عمُوره.

تمایل جامعهٔ یهود اروپا نسبت به ترک سرزمین‌های آوارگی[1] و سکنا گزیدن در فلسطین در اوایل قرن بیستم که امکان آن فراهم بوده، هالاکاست به طور طبیعی رخ داد و یا آنکه هالاکاست مجازاتی از جانب خداوند به خاطر آن عدم تمایل بود. از دید برخی راست‌کیش‌های افراطیِ یهود آن واقعه در نتیجهٔ سازش و همرنگ شدن یهودیان با بیگانگان، برگزیدن راه و روش آنان، و نفی همه‌جانبهٔ سنتِ یهود به وجود آمد. فرقهٔ ضد صهیونیست نطُوره قَرتا،[2] متشکل از اقلیت کوچکی از متعصبان راست‌کیش افراطی، جنایات نازی‌ها را مکافات الاهی در مقابل اعمال صهیونیست‌ها می‌دانستند؛ زیرا اینان به جای آنکه منتظر بمانند خدا ماشیح را بفرستد کوشیدند تا موجبات گردآوری آوارگان را در سرزمین مقدس فراهم آورند. رهبر روحانیِ نطوره قَرتا، حاخام یوئل تایتِلبام،[3] حاخام شهر ساتمار[4] رومانی، در این مورد مطالب بسیاری نوشته است. وی با استدلالاتی از تلمود نشان می‌دهد که اگر یهودیان بخواهند همه با هم به سرزمین مقدس برگردند مصایبی پیش خواهد آمد.

رویکرد معقول‌تری را که از جانب یکی از متفکران راست‌کیش در مباحث الاهیاتی مربوط به هالاکاست اتخاذ شده است می‌توان در کتاب ایمان پس از هالاکاست[5] اثر اِلیعِزِر بِرکوویتس[6] دید. وی می‌کوشد آن رویداد را در چشم‌اندازی گسترده‌تر بگذارد و به عنوان جزئی از تاریخ و تجارب یهود آن را مانندِ دیگر شهید شدن‌ها و آزار دیدن‌های یهودیان قلمداد کند. هالاکاست از یهودستیزی‌های گذشته شدیدتر بود اما اساساً چیز تازه‌ای نبود. تفسیر هالاکاست با فرض خدایی که چهره‌اش را از آدمی پوشانده است ممکن است اما به خاطر شدت جنایات نازی‌ها امکان ندارد که آن جنایات را نوعی مجازات الاهی برای گناهان آدمیان بدانیم. وقتی خدا پنهان می‌شود در واقع

---

1. Diaspora
2. Neturei Karta
3. Joel Teitelbaum
4. Satmar
5. *Faith after the Holocaust*
6. Elieger Berkovits

این فرصت را به آدمی داده است تا مانند موجوداتِ بالغ مسئولیت‌پذیر و بااخلاق عمل کند، اما همچنین اجازه غیر اخلاقی عملَ کردن و فرار از مسئولیت‌هایش را نیز گویی صادر کرده است. برکوویتس در تحلیلی که از عوامل به وجودآورندهٔ اضمحلال کامل جوامع یهودی ارائه می‌کند خصومت مسیحیان با یهودیت و یهودیان را عنصر اساسی‌ای در آن واقعه می‌داند. به نظر او، همچنان‌که متفکران دیگری نیز اعتقاد داشتند، تولد دوبارهٔ کشور اسرائیل ظهور دوبارهٔ دخالت خداوند در تاریخ، و پیدا شدن مجدّد چهرهٔ خدا بود. اگرچه بقای یهود، خود از امور غیر عادی است و بازگشتشان به سرزمین اجدادی، پس از آوارگی و تبعیدی آن‌چنان طولانی، بی‌وجه و نامعقول جلوه می‌کند اما نمی‌توان این پدیده‌ها را با معیارهای طبیعی تاریخ بشر سنجید؛ زیرا در این مورد ما با تاریخ اسرائیل و نقش ویژهٔ آن در خلق پادشاهی خدا بر زمین سر و کار داریم. قوم یهود می‌تواند در صیون به تولدی دوباره دست یابد، چرا که تاریخ اسرائیل می‌تواند عجیب و نامعقول جلوه کند، زیرا این تاریخ جزء لاینفک فرآیندهای مسیحایی است. باری، دقیقاً به همین دلیل است که اسرائیل توانسته است وقایع ذاتاً نامعقولی مانند آشویتس، ترِبلِپنکا و بِلسِن[1] را از سر بگذراند.

گفت‌وگوها دربارهٔ معنای هالاکاست، و اینکه آیا یهودیت در قبال آن واقعه احتیاجی به تحولات اساسی دارد یا نه، همچنان در یهودیت امروزه نیز ادامه می‌یابند.

گرچه هالاکاست مشکلی است که دیگر از آن درگذشته‌ایم اما پس از یک دوره سکوت در رویدادهای متعاقبِ جنگ جهانی دوم، نوشته‌های مربوط به هالاکاست درطی چندسالِ گذشته به‌گونه‌ای تصاعدی رشد داشته است. یکی از دلایل این‌امر آن است‌که با پا به‌سن گذاشتن بازماندگانِ هالاکاست خاطرات دوران جوانی آنان کم‌کم بر ذهن و ضمیرشان غلبه پیدا کرده است. درواقع

۱. Treblinka; Belsen؛ از اردوگاه‌های کار اجباری آلمان نازی در لهستان و آلمان غربی.

شیوع خودکشی درمیان جان به در بُردگانِ هالاکاست نشان رنجی است که هنوز هم پس از سالیان گریبانگیر آنان است. پریمو لِوی[1] نویسندهٔ یهودی بزرگ ایتالیایی درحوزهٔ داستان‌های مربوط به هالاکاست، در۱۹۸۷ خودکشی کرد. برُونو بِتِلهایم[2] نیز که تحقیقات روانکاوانهٔ وی درباب تجربهٔ هالاکاست به متون ممتاز این حوزه تبدیل شده است در ۱۹۹۰ خود را کشت. دلیل دیگر آن رشد بی‌سابقه این است که نسل جوان‌تر، که نوه‌های بازماندگان هالاکاست هستند، آن‌چنان دل‌مشغول هالاکاست شده‌اند که گویی از اینکه سالم مانده‌اند و آیندهٔ خوبی در انتظار آنان است خود را گناه‌کار و مقصر می‌بینند.

همچنین وضعیت کشور اسرائیل و اهمیت آن از موضوعاتی است که برای آیندهٔ حیات یهودی در تمام جنبه‌های آن تبعاتی به بار خواهد آورد. مخالفت‌های روزافزونی در میان یهودیان دربارهٔ اهمیت و ضرورت کشور اسرائیل وجود دارد. چندان روشن نیست که آیا پیدایش کشور اسرائیل سرآغاز دوران ماشیح است یا که صرفاً استثنایی است از تجربهٔ آوارگی. در خود اسرائیل نیز گروه‌هایی از صهیونیست‌های دینی، که عمیقاً معتقدند حکومت جدید از شأنی مسیحایی برخوردار است، متقاعد می‌شوند که دیدگاه‌های دینی خویش را وارد عرصهٔ واقعیات سیاسی کنند. این گروه‌ها پس از جنگ ۱۹۶۷ و هنگامی به وجود آمدند که سرزمین مقدس تحت کنترل اسرائیل درآمد. اولین این گروه‌ها گُوش اِمُونیم[3] به رهبری حاخام صِوی یُهودا کُوک، فرزند حاخام اوراهام کوک، بود. وی با استناد به ادلهٔ هلاخایی و اندیشه‌های مسیحایی با برگرداندن حتی بخشی از خاک قدیم سرزمین مقدس به سلطهٔ اعراب مخالفت می‌ورزید. ملاحظات غیرقدسی و دنیوی مطرح در مذاکرات صلح، در فضایی که آکنده بود از انتظار دمیدن سپیده دم هزاره جدید ماشیح، هیچ به حساب می‌آمد. همین ایدئولوژی است که مبنای

---

1. Primo Levi
2. Bruno Bettelheim
3. Gush Emunim

حضور یهودیان در سرزمین‌های ساحل غربی و مخالفت خصمانه با توافقات صلح‌آمیز میان اسرائیل و فلسطینیان است. همین امر نیز باعث شد نخست وزیر اسرائیل، ییصحاق رابین در ۱۹۹۵ به دست ییگال آمیر[۱] به قتل برسد. وی یک دانشجوی صهیونیست مذهبی بود که با ساکنان ساحل غربی اظهار همدردی و همراهی می‌کرد.

برخی از رهبران یهودیان آواره حامی دیدگاهی هستند که می‌گوید زمین را در مقابل صلح نباید داد. حاخام منحم اشنیرسون،[۲] عالم دینی فقید حاسیدیان لوباویچی،[۳] با واگذاری حتی یک ذره از سرزمین قدس هر چند به قیمتی بسیار بالا، سرسختانه مخالفت می‌ورزد. مراجع حاخامیِ یهودیان آواره، چه راست‌کیش، چه محافظه‌کار و چه اصلاح‌گرا، نسبت به این موضوع دیدگاهی برگزیده‌اند که بیشتر عمل‌گرایانه است تا مسیحایی. حاخام یوزف سولوویتچیک،[۴] رهبر معنوی راست‌کیشیِ جدید[۵] در ایالات متحدهٔ آمریکا، اگرچه اغلب روی مرکزیت اسرائیل برای یهودیان متدیّن امروز تأکید دارد اما مدافع اتخاذ روش‌های انعطاف‌پذیر برای حل کل آن مسئله است. دیدگاه حاخام اعظم پیشین بریتانیا، عیمانُوئل یاکوبوویتس،[۶] نیز همین‌گونه است. وی در ملأ عام مخالفت خویش را با تحمیل ملاحظات مسیحایی بر روند دستیابی به ثبات سیاسی میان اسرائیل و همسایگان عرب آن، ابراز کرد و باعث شد که صهیونیست‌های دست راستی بر او خشم گیرند.

---

1. Yigal Amir
2. Menachem Schneerson
3. Lubavitch
4. Joseph D. Soloveitchik
5. Modern Orthodoxy
6. I. Jakobovits

۶

سنّت عرفانی یهود

مقدمه

یهودیت نه ذاتاً دینی عرفانی است و نه بر تجارب عرفانی روشنگر یک بنیادگذار، و تفاسیری که وی از دریافت‌هایش برای گروهی از مریدان ارائه می‌دهد مبتنی شده است. نبوت‌های یادشده در کتاب مقدس گرچه برای اشتباه شدن با تجارب عرفانی، و به‌ویژه نزد خود عارفان، از قابلیت کافی برخوردارند اما می‌توان نبوت را به نحوی متمایز از تجربهٔ عرفانی نیز تعبیر کرد. تفاوت این دو را می‌توان این‌گونه بیان کرد: در عرفان آدمی احساس می‌کند که به سطحی از واقعیت که در ورای جهانِ اَشکال و اشیای عادی قرار دارد گام می‌گذارد در حالی که در نبوت نبی می‌بیند که واقعیت بزرگ‌تری به سطح وقایع روزمره فرود می‌آید. ضوابط یهودیتِ حاخامی نگذاشته‌اند عرفان یهود بیش از اندازه در دنیای باطنی خویش فرو رود، اما همین ضوابط نیز ساخته و پرداختهٔ نگرش‌ها و عقیده‌های آیین قبالا، آن‌گونه که از عرفان قرون وسطای یهودیان پیدا است، و نیز تعالیم اسرارآمیزی بوده است که غالباً با درک و عملِ عامّهٔ یهودیان پیوند خورده‌اند.

منشأ و سیر تحولات عرفان یهود

اولین اشاراتی را که در مکتوبات حاخام‌ها به عرفان یهود رفته است می‌توان

در مجموعهٔ میشنا که در اواخر قرن دوم تدوین شده است یافت. میشنا چنین هشدار داده است:

> نمی‌توان ... مَعَسه برِشیت[1] [رازهای خلقت] را در آن واحد برای دو شاگرد تشریح نمود. اما معَسه مِرکاوا[2] [اسرار رویای یحزقل دربارهٔ ارابهٔ خداوند] را برای یک شاگرد هم نمی‌توان باز گفت مگر آنکه وی خردمند باشد و با دانش خودش چیزی دریابد. برای کسی که در چهار چیز به تأمل می‌پردازد اگر به دنیا نیامده بود بهتر بود: بالا چه هست، پایین چه هست، قبلاً چه و بعداً چه مقرر است.(۱)

اگرچه عبارت میشنا موجز و رمزی است اما از یکی از تعالیم رسمی و رایج در مورد دو نظریهٔ رمزی، «اسرار خلقت» و «اسرار ارابه» نشان دارد. نظریهٔ اول را جز از طریق ارتباطی یک به یک میان استاد و شاگرد نمی‌توان آموخت. نظریهٔ دوم عموماً قابل تعلیم نیست، مگر آنکه شاگرد با دارا بودن ارتباط بی‌واسطه با تجارب عرفانی از خمیرمایه‌ای مستعد و مناسب برخوردار باشد. دنبالهٔ بیان میشنا: «بالا چه هست، پایین چه هست» و جز آن، احتمالاً به همین دو نظریهٔ رمزی اشاره دارد. از بحث‌های تلمود پیرامون این متن به دست می‌آید که سنّت مرکاوا متضمن مجموعه‌ای از روش‌ها و اعمال بود که از آن طریق عارف در فاصلهٔ میان دنیای آدمی و جهانِ ارابهٔ خدا به کاوش می‌پرداخت تا به دیدن رویای خدای نشسته بر تخت پادشاهی آسمان نایل آید.

روشن نیست که آیا مخالفتی با الاهیاتِ مرکاوایی وجود داشته است یا که فقط معتقد بوده‌اند تعالیم رمزی‌ای از این دست می‌بایست مخصوص خود عارفان باقی بماند. اگرچه مستعدّان استثنا می‌شدند اما یقیناً شماری از هشدارها، و معروف‌ترینِ آنها که داستان چهار حکیم و سیر روحانی آنان

---

1. Maaseh Bereshit

2. Maaseh Merkavah

است، برای مقابله با تفنّن‌ورزی در مسائل عرفانی و اسرارآمیز صادر شده‌اند.
حکایت حکیمانی که عازم گردشی عرفانی در بهشت شدند چنین است:

> چهار تن داخل بهشت شدند: بن عزّای،[1] بن زوما،[2] اَحِر (اِلیشاع بن‌اَوُویا)،[3] و ربی عقیوا.[4] ربی عقیوا به آنان گفت: مواظبت کنید که وقتی به سنگ‌های مرمر ناب می‌رسید نگویید «آب، آب»، زیرا کتاب مقدس می‌گوید «آن‌که دروغ بر زبان می‌آورد پیش چشمم نخواهد ماند» (مزامیر ۱۰۱). بن عزای خیره شد و مرد. بن زوما مات ماند و ذهنش پریشان شد. اَحِر گل و گیاه را از بین برد، اما ربی عقیوا سالم بیرون آمد.(۲)

این قصه حاکی از وضعیت بی‌نهایت خطرخیز این امر است. در اینجا با نمونه‌ای نمادین روبه‌رو هستیم که نشان‌دهندهٔ سه نتیجهٔ احتمالی حاصل از اشتباه در سلوک عرفانی است: یعنی مرگ، دیوانگی و الحاد (که همان تخریب گل و گیاه بهشت است).

نوشتهٔ کاملی در عرفان مرکاوایی در دست داریم که به احتمال زیاد متعلق به اواخر دوران تلمودی است. بر اساسِ این بقایای مکتوب، و با توجه به اشاراتی که در منابع تلمودی موجود است می‌توان تصویری از روش‌های مورد استفادهٔ عارفان برای آماده شدن جهت سیر و سلوکشان که با آن به دیدار عرش خداوند نایل می‌آمده‌اند به دست داد. این روش‌ها ترکیبی بودند از: روزه، غسل برای تحصیل طهارت، نشستن به وضعی خاص و گذاشتن سر در میان زانوان، زمزمه کردن تسبیحات[5] و نام‌های عرفانیِ فرشتگان یا خدا، نماز و دعا، و چشم دوختن متفکرانه به نقطه‌ای خاص که معنای آن دقیقاً روشن

1. Ben Azai
2. Ben Zoma
3. Acher (Elisha Ben Avuyah)
4. R. Akiva
5. Hymns

نیست. عارفِ سالک می‌بایست از میان مجموعه‌ای از هفت تالار، یا هِخال،[1] می‌گذشت که بر هر یک از آنها فرشته‌ای نگهبان بود و درهای آنها جز بر روی آنان که ورد، یا رمز عرفانی صحیح را داشتند باز نمی‌شد. همچنان‌که بی‌توجهی به تدارکاتِ پیش از سفر می‌توانست خطرناک باشد هرگونه اشتباهی در وردها نیز می‌توانست فاجعه بیافریند. متون هخالی، که نام معروف این گونه نوشته‌های مرکاوایی است، سرشار از نام‌ها و وردهایی دربارهٔ فرشتگان است تا متخصصان فن بتوانند در توصیف سیر و سلوک و مراحل تجارب عرفانی خویش از آنها استفاده کنند. در توصیفات ربی ییشماعل[2] و ربی عقیوا، دو تن از کسانی که نویسندگان این‌گونه آثار آنان را شخصیت‌های اصلی نوشته‌های خود قرار داده‌اند نیز چنین استفاده‌ای مشهود است. از چهره‌های برجستهٔ این متون فرشته‌ای بنام مِطَطْرون[3] است که سرپرستی فوج‌های فرشتگان را بر عهده دارد، و همچون رابطی میان خدا و آدمی عمل می‌کند. مططرون به عنوان حَنوخ[4] تصویر می‌شود که از شخصیت‌های تبدیل‌یافته و آسمانی‌شدهٔ کتاب مقدس بود و از میان نسلی گناهکار به آسمان بر کشیده شده(۳) و تبدیل به فرشته گردیده بود. الحادِ اَحِر (الیشاع بن‌اَوُویا)، که یکی از چهار حکیمی است که به بهشت داخل شده بودند در واقع آن بود که مطَطرون را خدایی دیگر، پنداشت و در نتیجه به دوگانگی معتقد شد.

تصور عمومی بر آن بود که مصایب گریبانگیر یهودیت در اوایل دوران حاخامی، یعنی تخریب معبد در سال ۷۰، و شکست شورش بَرکوخبا در مقابل حکومت روم در ۱۳۵، جو دینی خاصی به وجود آوردند که مردم گمان می‌کردند خدا از هر گونه دخالت در امور دنیوی دست کشیده و به پادشاهی آسمانی خویش اکتفا می‌ورزد. بی‌گمان یکی از مضمون‌های اصلی تعالیم

---

1. Heikhal
2. R. Yishmael
3. Metatron
4. Enoch

مرکاوایی تعالی خدا و فاصلهٔ او از آدمی است و چه‌بسا اوضاع و احوال جامعهٔ یهود فلسطین باعث رونق و رواج این گونه از عرفان در میان برخی از ربی‌های مهم آن دوران شده باشد.

چنین به نظر می‌رسد که سنّت عرفانی دیگر، یعنی معسه بِرِشیت یا رازهای خلقت، بیشتر به قدرت آفرینندگیِ ترکیبات حروف عبری، احتمالاً از نوع ترکیباتی که در سِفِر یصیرا[1] یا کتاب شکل‌گیری می‌توان یافت می‌پردازد. این اثر به ابراهیم[2] پدر منسوب است. شاید این امر ناظر به آن است که کتاب مذکور از سنتی حکایت دارد که ریشهٔ آن خارج از دایرهٔ وحی سینایی است. عملاً هم، سفر یصیرا با این گزارش پایان می‌یابد که چگونه ابراهیم اسلوب‌های عرفانی‌ای را که به عهد بستن میان او و خدا انجامید یاد گرفت. سِفِر یصیرا با بیان ۳۲ مجرا و قالب حکیمانهٔ محیر العقول، که از طریق آنها خدا جهان را آفریده است، شروع می‌شود. این مجموعه عبارت‌است از ده‌سفیرا،[3] احتمالاً به‌معنای عدد یا بُعد، که بلیما،[4] یا بدون مادّه و تهی، دانسته شده‌اند؛ به علاوهٔ بیست و دو حرف الفبای عبری. مقدار زیادی از کتاب در کارِ بحث از طبقه‌بندی حروف به گروه‌بندی‌های مختلف و اهمیت هر گروه است. بین اجزای قسمت‌بندیِ سه لایهٔ جهان (مکان)، سال (زمان)، و روح (انسان) نوعی تشابه و تناظر برقرار کرده‌اند. قدرت آفرینندگی ترکیبات حرفی، در داستان‌هایی از تلمود که به روایات معسه بِرِشیت مربوط می‌شوند مطرح شده است: راوا[5] آدمی آفرید و وی را پیش ربی زِرا[6] فرستاد. ربی با او سخن گفت اما او جوابی نداد. ربی آنگاه گفت: تو محصول دست حکیمان (و یا در قرائتی دیگر «محصول دست

---

1. *Sefer Yetzirah*

۲. آوراهام.

3. Sefirah

4. Belimah

5. Rava

6. R. Zeira

ساحران») هستی؛ به خاک خود تبدیل شو. ربی حَنینا[1] و ربی‌هوشعیا[2] هر جمعه‌ای می‌نشستند و مشغول مطالعهٔ سفر یصیرا(یا «قوانین یصیرا») می‌شدند؛ آنها گوسالهٔ سه ساله‌ای آفریدند و خوراک خویش را از آن درست کردند.(۴)

خواهید دید که عرفانِ معسه بِرشیت ارتباط تنگاتنگی با سحر[3] دارد اما این نکته نباید عجیب جلوه کند؛ زیرا می‌دانید که میان عرفان و جادو[4] در سنّت‌های عرفانی دیگر نیز ارتباطی نزدیک برقرار است. حتی عرفان موجود در متون هِخالی که به وضوح با اندیشیدن و دقت‌ورزی عجین است مدعی است که اهل آن فن از بصیرت نسبت به سازوکار درونی جهان، اطلاع از آینده، و قدرتی بزرگ برخوردار خواهند شد.

> گاه او [عارف مرکاوایی] در حضور ادونای، خدای اسرائیل می‌ایستد تا تمام اعمال اسرائیل در پیشگاه عرشِ جلال الاهی را نظاره‌گر باشد، و بر هر آنچه قرار است در جهان پیش آید واقف گردد: چه کسی پست خواهد شد، و چه کسی برتری خواهد یافت، که زبون و که نیرومند خواهد شد، و چه کس فقیر و که ثروتمند خواهد گشت، ... او هرآنچه را آدمیان، حتی در دلِ خانه‌هایشان، انجام می‌دهند، خواه اعمال نیکو و خواه کارهای زشت، همه را می‌بیند و می‌شناسد... هر که بر او دست بلند کند و صدمه‌ای به وی زند تنش سرتاسر گرفتار دمل‌های بلا می‌شود.(۵)

برخی از مشخصه‌های اصلی عرفان متأخر یهود، به‌ویژه مشخصه‌های قبالای قرون وسطا، در وردهای موجز سفر یصیرا یافت می‌شوند. اگرچه شکل فعلی آن اثر مشتمل بر شماری از اضافات متأخرتر است اما می‌توان تاریخ آن را به قرن سوم مربوط دانست. یکی از آن مشخصه‌ها این اندیشه است که آدمی نمونهٔ کوچکی از عالم است. تناظری که میان روح، جهان، و دورهٔ زمانیِ

---

1. R. Chanina
2. R. Oshaya
3. magic
4. magic

سال برقرار می‌کنند متضمن همین معنا است. در کاوش عرفانیِ طبیعتِ درونی انسان که وسیله‌ای برای کشف سازوکار کیهان دانسته شده است این نظریه از اهمیتی محوری برخوردار است. مشخصهٔ دیگر، نظریهٔ جَنینیِ[1] فیض[2] است که در تعالیم سفر یصیرا دربارهٔ سفیراها یافت می‌شود. اگرچه صراحتاً چیزی دربارهٔ صدور سفیراها ازخدا گفته نشده است اما به‌نظر می‌رسد که نُه سفیرای پایینی، از روحِ قدسی خدا یا سفیرای نخست پدید می‌آیند. از آنجا که سفیراها سازندهٔ واقعیت مخلوق هستند، و به همراه حروف الفبا وسایلی را تشکیل می‌دهند که خدا با آنها جهان را شکل می‌دهد طبیعی بود که در نظر قبالائیانِ متأخرتر همچون مراحلی از فیضانِ سطوح پایین‌تر وجود از ذات[3] الاهی جلوه کنند. این نکته؛ تعالیم سنتی یهودیان درباب خلق از عدم مغایر است.

در یکی از برهه‌های دوران تلمودی، مرکز عرفان یهود از فلسطین به بابل منتقل شد. بابل در آن زمان به لحاظ فرهنگی و نیز اقتصادی کم کم داشت به کانون اصلی زندگی یهودیان تبدیل می‌شد. یهودیان بابل سنّت‌های عرفانی‌ای را که از گذشته به ارث برده بودند در خلال دوران گائون‌ها (قرن‌های هفتم تا یازدهم) حفظ کردند اما در وضعیت جدید یهودیان همین سنّت‌ها نیز، لااقل در اثر برخورد با گرایش‌های رازآمیز محلی تا اندازه‌ای متحول شدند. داستان معتبری بیان می‌دارد که چگونه ابوهارون[4] بغدادی که یکی از عارفان و اعجاز کنندگان بابلی بود تعالیم عرفانی را در قرن نهم از شرق به ایتالیا آورد. عارفان ایتالیایی، پیش از آن با سنّت‌های مرکاوایی آشنا بودند، و احتمالاً ابوهارون، پیشرفت‌هایی را که در بابل رخ داده بود به آن سنّت‌ها افزود. نکته‌های مهم جدید توسط یکی از شاگردان مکتب ابوهارون از ایتالیا به سمت شمال و به آلمان رفتند و در آنجا در به وجود آمدن دوران

---

1. embryonic
2. emanation
3. substance
4. Abu Aaron

پارسایان آلمان[1] یا عرفان آلمانی ـ یهودی که با حاسیدیان اشکنازی[2] مرتبط بودند مؤثر واقع شدند. یکی از آثار مهم عرفان اروپا، یعنی سِفِر هباهیر،[3] در قرن دوازدهم و در پرووانس[4] با استفاده از تعالیمی که از شرق صادر شد تدوین یافت. این کتاب اولین متن عرفانی‌ای است که مفهوم تناسخ ارواح را که پیش از آن در میان اولین فرقه‌گرایان قِرائی در بابلِ قرن هشتم یافت می‌شد مطرح کرده است. همچون استفادهٔ فرقه‌ای قرائیان از این نظریه، سفر هباهیر نیز آن را به عنوان راه حلی برای معضلهٔ رنج کشیدن افراد عادل مطرح می‌کند: این عادلان به خاطر گناهانی که در زندگی پیشین خود مرتکب شده‌اند اکنون مجازات می‌شوند. تعالیم سفیراییِ سفر یصیرا در باهیر به شکل پیشرفته‌تری نمایان می‌شوند.

در آنجا سفیراها، با تعابیری نمادین و پرجلوه، به عنوان اوصاف و یا قوای الاهی مطرح می‌شوند؛ همچنین به شکل درختی ترسیم شده‌اند که آسمان و زمین را به هم می‌پیوندد. نازل‌ترین سفیرا، شخینا[5] یا جایگاه[6] الهیِ خدا در دنیا است. باهیر از آن اغلب با عنوان دختر پادشاه یاد می‌کند. یکی از ویژگی‌های برجسته نظریهٔ سفیراها که در باهیر یافت می‌شود یکی دانستن شر[7] با سفیرای دین،[8] یا قضاوت، است و در نتیجه متضمن این نکته است که شر بخشی از خود ساختارهای الاهی است، نه چیزی بی‌ارتباط با خدا.

عرفان قرون وسطای یهود در آلمان

سنّت مرکاوا که به سبب تحولاتی که در بابل از سر گذرانده بود تغییر و تعدیل یافته و از طریق ابوهارون و بعدها توسط منابع باهیری به اروپا رسیده بود در

---

1. German Pietists
2. Chasidei Ashkenaz
3. *Sefer Ha-Bahir*
4. Provence
5. Shekhinah
6. indwelling
7. evil
8. din

قرون وسطا به دو زیر مجموعهٔ اصلی در اندیشهٔ عرفان منجر شد. اولین گرایش در آلمان پیدا شد و نمود آن نهضت حاسیدهای اشکنازی بود. دومین گرایش در منتهاالیه غرب آلمان در شبه جزیرهٔ ایبریا و در جنوب فرانسه به وجود آمد و آغازگر نهضت قبالا شد. دینداری یهودی آلمان در قرون‌های یازده و دوازده ویژگی‌های خاص خود را داشتند: زهد ایشان؛ تاکید بسیار زیادی که بر سلوک اخلاقی در کنار مراسم آیینی داشتند؛ اعمال و عقاید جادویی آنان؛ عزلتی که از مسیحیان داشتند گرچه در میان آنان سکنا گزیده بودند و به هر حال تحت تأثیر اندیشه‌های آنها واقع می‌شدند؛ و نیز الاهیات عرفانی ایشان. محور این عرفان اندیشهٔ کاوُد،[1] یا جلال الاهی، بود کاوُد از مقام الوهیت[2] فیضان می‌کرد و عارفان می‌توانستند در پایان سلوک خویش در هِخال‌ها، به تماشای آن نایل آیند. کاود یاد شده، که به آن شخینا نیز می‌گویند، در رویاهای عرفانی نشسته بر عرش الاهی به نظر می‌رسد. به نظر حاسیدیان اشکنازی تمام مکتوبات و اظهار نظرهای مربوط به ابعاد بسیار عظیم بدن خدا، که به شیعُور قوما[3] مشهورند، به کاود اشاره دارند. آن اندازه‌ها آن‌قدر بزرگ بودند که متکلمان فلسفه‌اندیش یهود را گرفتار کرده بودند. کسی فکر نمی‌کرد که خدای غیر قابل شناخت و خارج از دسترسِ رویاهای عرفانی، از ساختار جهان جدا و دور باشد؛ بلکه برعکس او را حلول کرده در تمامی خلقت می‌دانستند: حلولی که هم‌مرز و شبیه همه‌خدایی بود. در یکی از مجموعه‌های مشهور در برگیرندهٔ سرودهای مذهبی که در محافل همین دین‌داران نگاشته شده است، و امروزه هنوز هم در برخی نسخه‌های نمازنامهٔ کنیسا استفاده می‌شود می‌توان قطعهٔ زیر را یافت: تو پیش از همهٔ خلایق بوده‌ای. تنها و بی‌نیاز از همه. آغاز و انجام امور به دست تو سامان می‌گیرند. تو در آنهایی؛ و آنها بستهٔ روح تواند.(۶)

---

1. kavod
2. Godhead
3. *Shir Ha-Yichud*

این مجموعهٔ سرود، که به نام شیر هییخُود،[1] یا سرود یگانگی، مشهور است بازتاب الاهیات عرفانیِ حاسیدان اشکنازی و سرشار از معنویت متعالی آن است. با این همه، لحن همه‌خدایانهٔ این مجموعه از جانب برخی حاخام‌ها بیش از اندازه دور از آیین به شمار می‌آمد و لذا تلاش می‌کردند تا از داخل شدن آن به نمازنامه جلوگیری کنند. انتقادات معطوفِ چنین فقراتی بود: «همه چیز در تو، و تو در همه اشیایی»؛ «آنگاه که چیزی در حال به وجود آمدن است تو در آن هستی، زیرا همه چیز را در بر می‌گیری و همه از تو پُرند»؛ «پیش از همه، همه چیز تو بودی و هر چیز تا هست شد بی‌درنگ از تو پر شد». باری آنچه ممکن است از چشم الاهیات عقلی سؤال‌برانگیز باشد از نظر عارفان می‌تواند بی‌ضرر باشد.

اگرچه نهضت حاسیدهای اشکنازی، خود در بین طیف وسیعی از جامعهٔ یهود آلمان که بسیاری از ویژگی‌های جانبی آن را به خود گرفته بودند نقش تعیین‌کننده‌ای داشت اما عرفان این نحله از محافل خواص فراتر نرفت. رویّهٔ ضد خردگرا، تأکید بر خصایص اخلاقی، محور بودن نماز، عقاید و مناسک جادویی، افراط در زهد و توبه‌گرایی، و این اعتقاد که باید گناهکار با درد و رنجی خودخواسته تاوان گناه پس دهد، همه تا مدت‌ها پس از آنکه این نهضت از هم فروپاشیده بود آثار نازدودنی خود را بر جامعهٔ یهود اروپای مرکزی و شرقی باقی گذاشته بودند. این اندیشه‌ها از طریق تنها نوشته عمده‌ای که در زمینه‌ای غیر از هلاخا، و به دست حاسیدیان اشکنازی پدید آمده بود انتشار یافتند. این کتاب سِفِر حسیدیم[2] بود که از تعالیم ربی یهودای عابد (۱۱۵۰ـ۱۲۱۷) و اعضای حلقهٔ درس وی تدوین یافت. ربی یهودا از اعضای خاندان کالونیموس[3] بود که در قرن نهم از ایتالیا به آلمان مهاجرت کردند و تعالیم عرفانی را با خود بدانجا بردند.

---

1. *Shir Ha-Yichud*
2. *Sefer Chasidim*
3. Kalonymus

متدیّنان آلمانی به موازین هلاخایی ملتزم بودند، و اگرچه برخی آداب جدید را در کار آورند اما دیدگاه‌های عرفانی آنها عموماً فرصت نیافتند که بر سنّت‌های هلاخا غالب آیند. اولین نقطه‌ای که این نهضت در آن با تعارض میان عرفان و روش‌های هلاخایی مواجه شد مسئلهٔ استفاده از عرفان برای حل مشکلات هلاخایی از طریق دریافت وحی از آسمان در رؤیا بود. دست‌کم یکی از این متدینان چنین ادعاهایی داشت. این روش در کتاب شِئِلوت اُوتشُووُت مِین هشامَیِم[1] (پرسش‌ها و پاسخ‌هایی از آسمان) اثر یعقوو لِوی از اهالی مارژِو[2] (قرن‌های دوازده و سیزده) مشهود است. یعقوو به گوشهٔ عزلت می‌رفت و دعا می‌خواند و اسماء الاهی را بر زبان می‌راند و آنگاه پرسش‌ها را مطرح می‌کرد. پاسخ‌هایش در رؤیا داده می‌شدند و اغلب با آیاتی از کتاب مقدس آمیخته بودند؛ آیاتی که می‌توانستند به گونه‌ای تفسیر شوند که گویا حاوی پیامی مرتبط با مشکل مورد نظر هستند. چنین روالی در نقطهٔ مقابل این سنّت کاملاً جاافتاده قرار دارد که می‌گوید امر هلاخا نباید به تصمیم نبوت و پیش‌گویی واگذار شود، بلکه میزان، رأی اکثریت حکیمان پس از بحث و تحلیل مسائل مورد ابتلا است. با این حال راه‌حل‌های یعقوو پذیرفته شدند و در نوشته‌های هلاخایی بعدی نقل قول می‌شدند.

قبالا در پرووانس و اسپانیا

تحولاتی که در میان عارفان یهودی اروپای جنوب غربی در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم به وجود آمدند با تحولاتی که وجه تمایز نهضت متدینان آلمان قرار گرفته‌اند بسیار متفاوت بودند. پرووانس منشأ و خاستگاه قبالای قرون وسطا و یکی از مراکز فعالیت‌های فکری یهودیان بود که در آن بسیاری از متون فلسفی عربی به عبری برگردانده شدند. الاهیاتِ عرفانی‌ای که در

---

1. *She'elot U-Teshuvot Min Ha-Shamayim*

2. dynamism

چنین محیطی پدید آمد از همتای آلمانی‌اش نظری‌تر بود و بیش از هر چیز مایل بود ساختار و سازوکار درونی[1] ذات الاهی را مورد وارسی قرار دهد. از همین روی اغلب با عنوان عرفان اشراقی[2] از آن یاد می‌کنند. رهبر حلقهٔ عارفان پرووانس در قرن دوازده حاخام اوْراهام بن‌داوید، مشهور به رَبَد[3] بود که میراث مکتوبش حاکی از آن است که وی صرفاً به موضوعات هلاخایی، و نه عرفانی، می‌پرداخته است. تعالیم رمزآمیز او به طور شفاهی به نسلِ بعدی رسیده‌اند و پسرش به نام یصحاق نابینا (حدود ۱۱۶۰ـ۱۲۳۵) که «پدر قبالا» نامیده می‌شود، آنها را دنبال کرده است.(۷) یصحاق آموزش‌های خود را بر مبنای باهیر گذاشت اما نظریهٔ سفیراها را بیش از پیش پرورش داد و سفیراها را مراحل فیض الاهی به شمار می‌آورد که عارفان در نمازهای مراقبه‌ای خود به آنها می‌رسیدند. توصیف الوهیت ناشناخته و ناشناختنی با وصف اِن سوف،[4] یا نامحدود و بیکران یادگار اوست. در مکتب عرفانی یصحاق تمایز میان الوهیت ناشناخته و جنبه‌ای از خدا که در سفیراها و از طریق آنها شناخته می‌شود نقش محوری دارد. این تمایز در آثار مریدان اسپانیایی‌اش از این هم برجسته‌تر شده است.

پخش اندیشه‌های قبالایی در حوالی اسپانیا، و مقبولیت یافتن آنها در نزد بسیاری از محافل یهودیان وامدار این نکته است که ربی مُشه بن‌نحمان (۱۱۹۴ـ۱۲۷۰) مرجع حاخامی مهم جامعهٔ یهود اسپانیا در آن دوران، خود یک قبالایی بود. اگرچه توضیحاتی که ابن‌نحمان در باب اندیشه‌های قبالائی‌اش در نوشته‌های معروف خود آورده، از طول و تفصیل زیادی برخوردار نیستند اما نکات فراوانی که وی در باب تفسیر عرفانی کتاب مقدس و در شرح‌هایی که بر اسفار پنج‌گانه نگاشته یادآوری کرده است، برای قبالای نوپا وجاهتِ قابل توجهی آفریده است. بسیاری از قبالائیان بعدی از

---

1. dynamism
2. theosophy
3. Rabad
4. Ein Sof

او با احترامی فراوان یاد می‌کنند و الاهیات عرفانْ‌بنای وی برای یهودیان محافظه‌کاری که نسبت به فلاسفهٔ یهودی قرون وسطا و الاهیات فلسفی آنان دیدی به‌شدت بدگمان داشتند رقیب بسیارمقبول‌تری بوده است. اندیشه‌های قبالا دربارهٔ خدا و جهان، ممکن است در چارچوبی تک‌خدا امری جدید به نظر آیند، و یا دردورانی، اندیشه‌هایی انقلابی به‌شمار رفته باشند، اما برخلاف فیلسوفان، عارفان قبالایی به جزئیات هلاخا التزامی بی‌چون و چرا داشتند.

بی‌تردید مهم‌ترین اثر قبالائیان اسپانیا سفر هزوهر[1] («کتاب جلال»)، یا به طور خلاطه زوهر است که در اوضاع و احوالی اسرارآمیز و حدود سال‌های ۱۲۸۰ تا ۱۲۸۶ پا به عرصه وجود نهاد. یکی از قبالائیان به نام مشه لئونی[2] به ادعای آنکه این کتاب رونوشتی از یک نسخهٔ خطی عرفانی قدیمی است که تعالیم ربی شیمعون بر یوحای[3] و مریدانش در فلسطین قرن دوم را در خود ضبط کرده است آن را منتشر ساخت. نکتهٔ جالب توجه اینکه یکی از تبییناتی که در آن زمان دربارهٔ ظهور این اثر شیوع یافت می‌گفت که این کتاب توسط ابن‌نحمان به اسپانیا فرستاده شده بود در حالی که او خود به فلسطین مهاجرت کرده بود. تلاشی که برای معتبر ساختن زوهر به وسیله مرتبط کردن آن با ابن‌نحمان صورت می‌گرفت نشان‌دهندهٔ آن است که همهٔ دست‌اندرکاران قبالا برای او احترام بسیار زیادی قائل بوده‌اند. ربی ییصحاق از اهالی عکّا،[4] یکی از معاصران مُشه لئونی، گزارش طولانی‌ای از تلاش‌هایی که برای اثبات قدمت متن زوهر انجام داده از خود باقی گذاشته است. یکی از آرایی که ربی ییصحاق اظهار داشت این بود که مشه لئونی فقط به منظور فراهم آوردن اعتباری بیشتر برای رونوشت‌هایی که خود از روی نسخهٔ خطی مذکور تهیه کرده بود آن کتاب را به حکیم بزرگ، ربی شیمعون بریوحای نسبت داده است.

---

1. *Sefer Ha-Zohar*
2. Moses de Leon
3. Simeon bar Yochai
4. Acre

اما در واقع به‌واسطهٔ داشتن نوعی «قدرت نوشتن جادویی»،[1] یعنی روش نوشتنِ خودکار که در آن، نویسنده تحت تأثیر نیروی فرشتگان یا نیروی آسمانی چیزی را به رشتهٔ تحریر در می‌آوَرَد، خودِ او آن کتاب را نوشته بود. مشه لئونی برای ربی ییصحاق سوگند یاد کرده بود که در خانه‌اش نسخهٔ خطی اصلی، و قدیمی، آن را دارد و او را دعوت کرده بود تا آن را به وی نشان دهد. متأسفانه مشه پیش از آنکه بتواند پیشنهادش را برآورده سازد از دنیا رفت.

عالمان جدید قبالا عموماً دیدگاهی را که ییصحاق عکّایی از زبان بیوهٔ مشه لئونی گزارش کرده است پذیرفته‌اند. این عقیده بر آن است که زوهر را شخص مشه لئونی نوشته است و پس از آن نویسندگان مختلف دیگری هر یک به سهم خود چیزی بر آن افزوده‌اند که حاصل آن مجموعهٔ امروزین زوهر است. قبالائیان، و نیز بیشتر علمای سنتی، زوهر را کتابی جعلی نمی‌دانند، زیرا نمی‌توانند بپذیرند که مشه لئونی فردی جاعل باشد. به علاوه که غنا و عمق تعالیم زوهر را فقط حکیمی با مقام و منزلت ربی شیمعون بر یوحای می‌توانسته است پدید آورد. حتی قبالائیِ نقّادی مانند حاخام یعقوو عِمدن نیز که خاطر نشان کرده برخی فقرات زوهر آشکارا کاشف از اوضاع و احوال اسپانیای قرن سیزدهم است و بنابراین نمی‌توانسته در فلسطین قرن دوم به نگارش در آمده باشد، باز معتقد است که بدنهٔ اصلی زوهر منشأی قدیمی دارد. با آنکه نظریهٔ عمدن قبالائیان محافظه‌کار را برآشفته ساخت اما نحوهٔ استفادهٔ فرقهٔ شبّتایی[2] از برخی تعالیم زوهر که انقلابی‌تر از بقیه بودند، او را واداشت تا اضافاتی را که از دید او آشکارا به دوره‌های بعدی مربوط می‌شدند افشا سازد.

تعالیم زوهر

زوهر رسالهٔ نظام‌مندی در عرفان یهود نیست. این کتاب به شکل میدراش، یا

---

1. magical writing name

۲. منسوب به شبتایْ صِوی، ماشیح دروغین ق ۱۷.

شرحی وعظ گونه بر اسفار خمسه و دیگر بخش‌های کتاب مقدس نوشته شده است. در قسمت‌های مختلف این کتاب، و البته گاه فقط در یک قسمت آن، با استفاده از توصیفات نمادین گوناگون یک مضمون واحد را گاه به چند راه مختلف مورد بررسی قرار می‌دهند. بسیاری از جریان‌های فکری موجود در حوزهٔ قبالا، در زوهر ذکر شده و به حد بسیار زیادی شرح و بسط یافته‌اند. در همین حال لااقل یک نظریهٔ قبالایی، اگر نگوییم به کلی به فراموشی سپرده شده است ولی چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. این نظریه آموزش‌هایی است که دربارهٔ شِمیطاها،[1] یا دوره‌های جهان مطرح بوده است. این آموزه اظهار می‌دارد که در دوران‌های متفاوت متناوباً یکی از هفت سفیرای نازل‌تر، جهان را اداره می‌کرده‌اند، و جنبهٔ خاصی از تورا، و موازین ویژه‌ای در کار بوده‌اند. موازین متغیر، و در میان آمدن تورایی جدید برای عصری جدید، مفاهیمی‌اند که آشکارا مضامینی اباحی‌گرایانه دارند. شاید همین نکته است که باعث شده زوهر در باب این موضوع به احتیاط سخن گوید.

نظریهٔ عرفانی زوهر در اصل بر ساختار و سازوکار زیرلایهٔ ملکوتی خلقت، که شالودهٔ واقعیتی است که می‌شناسیم، متمرکز شده است. وحدت-در-کثرتِ سفیراهای دهگانه یا قالب‌هایی که از خدا فیضان کرده‌اند و واقعیت به واسطهٔ آنان شکل می‌گیرد و اداره می‌گردد، نقطهٔ محوری این ساختار الاهی است. نمادهایی که برای سفیراها مورد استفاده قرار گرفته‌اند مضامین اسطوره‌ای پرقدرتی دارند: شاخه‌های درختی که ریشه در آسمان دارد و آسمان را به زمین متصل می‌گرداند. آن شاخه‌ها اعضای بدن آدام قَدمون[2] یا انسان اولیه[3] هستند که نوع اصلی[4] افراد انسان است. آنها را چهره‌های پادشاه ملکوتی، جامه‌های خدا، اسمای الاهی، حروف اصلی هر یک از زبان‌ها، و مانند اینها نیز دانسته‌اند. به یک معنا آنها بدن خدایند و این بدن، خود، روح

---

1. shemittah
2. Adam Kadmon
3. Primal Man
4. archetype

سفیراها است. آنها را به مذکر و مؤنث تقسیم می‌کنند. این دو اصل، تشکیل‌دهندهٔ همه واقعیت‌اند. هر یک از سفیراها یکی از عناوین پدر، مادر، پسر، دختر، شوهر، و زن را به خود گرفته است. زیرمجموعه‌ای از سفیراها جهان شر را تشکیل می‌دهند. زوهر صفحات بسیار زیادی را به این موضوع اختصاص داده است. این جهان شر به سیترا اَحرا[1] (سوی دیگر) مشهور است و سفیراهای شر، که همانند دیگر سفیراها از خدا صادر شده‌اند، نیروهای ناپاکی خوانده می‌شوند. این نیروها، به رهبری سَمائل[2] و ملکه‌اش لیلیت،[3] در مقابل سفیراهای دیگر که نیروهای پاکی هستند صف کشیده‌اند. عنصر اساطیریِ موجود در توصیفات زوهر از شر و نزاع شر با پاکی، از برجستگی خاصی برخوردارند. شر نه تنها در قلمرو انسان‌ها، بلکه در حوزهٔ امور الاهی نیز حاضر است؛ با این همه هیچ جانی از خود ندارد و باید برای کسب نیروی حیاتی، خویشتن را طفیلی‌وار به پاکی و قداست بچسباند. سیترا احرا از جنس چیزهای زاید و بی‌ارزش است: پوسته‌ای (قِلیپا)[4] برگرد مغز و جان زندهٔ اشیا، و یا برگرد نور الاهی موجود در هر یک از واقعیات. چیزی که نقش حیاتی در عمل سیترا احرا بازی می‌کند کار آدمی است، زیرا وی از طریق گناه، برای نیروهای ناپاک خوراک جانبخشی را که خود نمی‌توانند آن را تولید کنند آماده می‌سازد. یهودیان می‌توانند با مراعات قوانین و توصیه‌های تورا به مهار کردن سیترا احرا کمک رسانند و توازن را در عالم حفظ کنند. این توازن یا هماهنگی، همچنین لازم می‌آورد که برخی کارها به سود نیروهای ناپاکی انجام گیرند: گویا شر نوعی رشوهٔ دینی می‌گیرد. به طور کلی گناهان اسرائیل نه تنها زندگی و نشاط به سیترا احرا می‌بخشند بلکه برای سَمائل نیز، که جنبهٔ مذکر امور خبیثه است، امکان تسلط یافتن بر شخینا را، که جنبهٔ مؤنث سفیراهای پاکی و قداست است، فراهم می‌آورند. آنگاه که چنین شد شخینا از شوهر حقیقی خود،

---

1. Sitra Achra
2. Samael
3. Lilith
4. kelipah

تیفِرت،[1] که جنبۀ مذکر سفیراها است، جدا می‌افتد و نمی‌تواند چونان رحمی که از طریق آن قدرت الاهی به سوی زمین سرازیر می‌شد عمل کند. در نتیجه رنج و مصیبت برای آدمیان و برای جهان به دنبال خواهد آمد. از دیدگاه زوهر مراعات میصواها از جانب یهودیان و پرهیز آنان از گناه، نتایج بزرگی برای عالم آدمیان و عوالم الاهی دربر دارد.

این چشم‌اندازکلی با عناصرقویِ اسطوره‌ای، گنوسی وحتی‌دوگانه‌گرای[2] خود، تصویر الاهیاتی‌ای می‌آفریند که از قدرت نمادین بزرگی برخوردار است، اما در عین حال با بسیاری از جنبه‌های تعالیم غیر قبالایی یهودیان نیز متفاوت است. اگرچه زبان آرامی عجیب و تا حدی غیر معمولی که قسمت اعظم زوهر با آن نوشته شده است فهم کامل آن را برای غیر عالمان ناممکن ساخته بود، اما اندیشه‌های آن کتاب خیلی زود به تمام لایه‌های دین مردم کوچه و بازار رخنه کردند. تعالیم زوهر دربارۀ طبیعت سفیراها، قدرت‌های شیطانی، ساختار روح، نقش میصواها در ماجرای جهانی مبارزۀ میان خیر و شر، نظریۀ تناسخ ارواح که با آب و تاب در زوهر بسط می‌یافت، و بدعت‌های زیاد آن در مناسک یهود، همه و همه سکۀ رایج جامعۀ یهود قرون وسطا بودند. برخورد میان یهودیتِ زوهر که خود را مبتنی بر حجّیتِ الهام عرفانی می‌دید و یهودیت ظاهرگرایِ[3] ربّیان که بنیان خویش را بحث از متون تلمودی و استدلالات هلاخایی می‌دانست امری ناگزیر بود. اگر می‌بینیم برخوردهایی که به وجود آمدند همه ملایم و معتدل بودند بدان جهت است که حتی قبالائیان، با آنکه در خفا و خلوت در موارد تعارض زوهر و هلاخا از زوهر پیروی می‌کردند، اما برای هلاخای تلمود تقدمی آشکار قائل می‌شدند. از همین رو است که حاخام یوسِف قارو،[4] مؤلف شُولحان عارُوخ[5] شریعت‌نامۀ

---

1. Tiferet
2. dualistic
3. exoteric
4. Joseph Caro
5. *Shulchan Arukh*

معتبر قرن شانزدهم، که خود نیز از عارفان به شمار می‌رفت، آشکارا اظهار می‌داشت که احکام هلاخایی می‌بایست از سنّت تلمود پیروی کنند، نه از زوهر و یا دیدگاه‌هایی از زوهر که با سنّت سازگار نیستند.(۸) هلاخائیان بسیاری از مناسک قبالایی را که زوهر طرفدار آنها بود و با تلمود هم معارض نبودند برگرفتند و سرانجام به عنوان بخشی از شریعت معیار[1] یهودی در مجموعه‌های هلاخایی گنجاندند. بدین ترتیب زندگی یهودیان با جذب اندیشه‌ها و رویّه‌های قبالایی شکل جدیدی به خود گرفت.

عارفان صِفات[2] و قبالای لوریایی

از قرن چهاردهم تا اواسط قرن شانزدهم، اگرچه حلقه‌های عارفان خلاقیت‌های قابل توجهی نشان دادند اما هیچ اثری که به گونه‌ای جدّی با موقعیت اساسی زوهر، یا «کتاب مقدسِ» قبالائیان، از در رقابت در آمده باشد به وجود نیامد. پیامدهای تکان‌دهنده و مخرّب اخراج یهودیان از اسپانیا در ۱۴۹۲، که به تحریک نهضت تفتیش عقاید و برای جلوگیری از تأثیر یهودیان بر همکیشانشان که به زور به مسیحیت گرویده بودند صورت می‌گرفت، در گسترش شکل‌های جدید قبالا نقش سریع‌کننده‌ای داشت. حلقه‌ای از عارفان اسپانیایی الاصل که در صفات، یکی از شهرهای منطقهٔ گالیل علیا در شمال فلسطین، به وجود آمده بود با الهام از اندیشهٔ ماشیح‌گرایی ــ که در این زمان دوباره جان می‌گرفت ــ عزم برگشتن به سرزمین مقدس و انتظار کشیدن رستاخیز را داشت. در میان همین قبالائیان بود که قبالای زوهر با نوشته‌های دایرةالمعارفی مشه کُردووِرو[3] (۱۵۲۲-۱۵۷۰) به اوج خود رسید. آثار کردوورو که به مرتب کردن و آشتی دادن گرایش‌های مختلفی که در انواع

1. normative

۲. Safed؛ صِفِد، شهری در شمال فلسطین.

3. Moses Cordovero

مختلف سنن عرفانی موجود بودند می‌پرداخت در حقیقت تلاشی برای نظام‌مند کردن قبالا بود. در کتاب اصلی کردوورو، پَردِس ریمونیم،[1] کمتر موضوعی را در نوشته‌های پیشینیان وی می‌توان یافت که از اندک اهمیتی برخوردار باشد اما مورد نقد و تحلیل او قرار نگرفته باشد. تنها موضوعی که وی دربارهٔ آن سکوت اختیار کرده است نظریهٔ شمیطاها یا دوره‌های جهان است که خود زوهر نیز آن را چندان جدّی نگرفته است. کردوورو در پایان فصل نخستِ پردس ریمونیم از رفتار قبالائیان در قبال یهودیانی که با سنّت عرفانی سر و کار ندارند بحث می‌کند. وی میان آنان‌که به نظریهٔ سفیراها آگاهی ندارند و آنان‌که آگاهانه به افکار آن می‌پردازند تمایز قائل می‌شود. یهودی نوع اول را نمی‌توان به ارتداد متهم دانست؛ «با این حال ... او لایق نبوده است که در عمر خویش نور را ببیند، شیرینی تورا را هم نچشیده است ... وی بی‌خبر از حکمت می‌میرد و خیر [راستین][2] را در نیافته است.» یهودیان نوع دوم، اگر نظریات عرفانی را منکرند «از آن روست که به حکمت ظاهری [یعنی فلسفه‌ها] خو کرده‌اند ... اینان را باید مرتد نامید؛ زیرا سنّت شفاهی تفسیر تورا را انکار می‌کنند».

در خلال سال آخر عمر خود، کردوورو یکی از معلمان ییصحاق لوریای (اشکنازی) بود که اخیراً از مصر به صفات آمده بود. در آن زمان ییصحاق لوریا فقط ۳۵ سال داشت، و مدتی را هم در یکی از جزایر رود نیل در انزوا به مطالعهٔ قبالا گذرانده بود. پس از مرگ کردوورو، و شاید هم وقتی که وی هنوز زنده بود، ییصحاق حلقه‌ای از مریدان را به گرد خویش جمع آورد و آنان را با تعالیمی که پس از آن کم کم به قبالای لوریایی معروف می‌شدند آموزش می‌داد. آموزه‌های وی شفاهی القا می‌شدند و شاگردانش از آنها یادداشت برمی‌گرفتند؛ زیرا او خود نمی‌توانست زیر فشار الهامات و سیلان معارف به

---

1. *Pardes Rimonim*

۲. اضافه‌ها از مؤلف است.

ثبت آنها نیز بپردازد. مهم‌ترین نوشته در قبالای لوریایی را می‌توان در کتاب عِص حَییم[1] از آثار حییم ویتال کالابْرِس[2] (۱۵۴۲ ـ ۱۶۲۰) یافت. وی از زمان ورود لوریا به صفات تا سال ۱۵۷۲ که مرگ او در رسید نزدیک‌ترین مرید او بود. ویتال در مقدمه‌اش بر عص حییم توضیح می‌دهد که چگونه اولین بار به مطالعهٔ قبالا علاقه‌مند شد. این واقعیت که دورهٔ مسیحا دیگر چندان نزدیک به نظر نمی‌رسید و نیز تبعید طولانی قوم یهود تا زمان او به بیش از یک‌ونیم هزاره بالغ گشته بود وی را با آنکه سی سال بیشتر نداشت بسیار آشفته خاطر کرد. او بعدها فرازی در نوشته‌های زوهری پیدا کرد(۹) که بیان می‌داشت یکی از عوامل اصلی در تأخیر ماشیح غفلت از مطالعات قبالایی است. از آن زمان بود که وی یک قبالایی شد. این دغدغه و جان مایهٔ مسیحایی منحصر به ویتال نبود؛ تمام حلقهٔ عارفان صفات مالامال از اشتیاق به نجات مسیحایی بودند اما گویا ییصحاق لوریا معتقد بوده که او خود در فرآیندهای مسیحایی از نقش اساسی برخوردار است.

قبالای لوریایی اگرچه خود را دنبالهٔ تعالیم زوهر می‌داند اما برای تبیین رابطهٔ خدا با جهان مجموعه‌ای از نمادهای جدید را پیشنهاد می‌کند. این امر به الاهیات عرفانی یهودیان جهت جدیدی داده است. به گفتهٔ لوریا کار نخست خدا در فرآیند خلق جهان عملِ صیمصُوم،[3] یا انقباض و به درون خود جمع شدن است. این کار برای آنکه خلأی شکل گیرد تا در آن جهان بتواند به وجود آید لازم است، زیرا بدون چنان خلأی مقام الوهیت یا اِن سوف، همه جا را گرفته و جهانی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

> بدان که پیش از آنکه فیضی فیضان کند، و مخلوقات آفریده شوند، نور فوقانی که تعیّنی در آن راه نیافته بود تمام وجود را پر می‌کرد و هیچ فضای خالی‌ای وجود نداشت. وقتی که اراده تعیین نایافتهٔ او بر خلق

---

1. *Etz Chaim*
2. Chaim Vital Calabrese
3. Tzimtzum

جهان‌ها قرار گرفت ... ان سوف به طرف منطقه‌ای مرکزی که در دل آن، اصل نور او قرار داشت در خود جمع شد، آنگاه وی آن نور را انقباض داد و به طرف دور و بر نقطهٔ مرکزی خود را عقب کشید. بدین ترتیب جایی خالی و باز باقی ماند که دارای فضای لازم بود.(۱۰)

نظریهٔ صیمصوم، یا در خود جمع شدن خدا، برای قبالائیان بعدی به نماد پرقدرت و الهام‌آفرینی تبدیل شد. در نظام لوریایی صیمصوم عملی است که در هر مرحله‌ای از فرآیند خلقت تکرار می‌شود، اما مریدان لوریا هشدار می‌دهند که نباید این امر را به معنای لفظی آن گرفت. صیمصوم به حقیقتی نمادین اشاره دارد، با این حال به گونه‌ای تفسیر شده است که تمایزی واقعی میان خدای نامحدود و جهان محدود می‌گذارد. قبالای زوهر لحنی همه‌خدایانه داشته؛ زیرا چنین می‌آموخت که جهان از ذات خدا فیضان کرده است، در حالی‌که معنای حقیقی لفظ صیمصوم تأکیدی دوباره بر تک‌خدایی و توحید است و، به یک معنا، نمی‌پذیرد که خدایی کامل بتواند بخشی از یک جهان غیر کامل باشد. ربی یعقوو عمدن دو قرن پس از لوریا چنین اظهار داشته که نظریهٔ صیمصوم یک ضرورت عقلی است که بدون آن، هیچ متفکری قادر نبوده درکی از خلقت بهم رساند، مگر آنکه خدا را محدود فرض کرده باشد.(۱۱)

قبالائیان دیگری وجود داشتندکه صیمصوم را به‌معنای لفظی‌آن نمی‌گرفتند بلکه آن را حقیقتی نمادین می‌دانستند؛ زیرا صیمصوم عملی مقدم بر خلق مکان است و لذا هرگونه انقباض یا عقب کشیدن خدا باید استعاری باشد. سر سلسلهٔ عارفان حاسیدی، ایسرائل بعَل شِم طوو[1] (۱۷۰۰ـ۱۷۶۰) به‌ویژه علاقه‌مند بود بر حلول خدا در کل خلقت که نافی تفسیر لفظی از صیمصوم بود تأکید ورزد. او و عارفان حاسیدی پیروش، درخودجمع‌شدگیِ خدا را به معنای آن می‌دانستند که خدا خود را در جهان خلقت پنهان کرده بود. در

1. Israel Baal Shem Tov

مکتب حاسیدیان حَبَد[1] آن اصطلاح در برهه‌ای از زمان بدین معنا دانسته شده بود که خدا به آدمی صرفاً امکان درک و تصور جهانی را که از دیدگاه خدا هرگز واقعاً وجود نداشته داده است؛ در حالی‌که عارفان شاخهٔ براسلاویِ[2] حسیدیم نظریهٔ صیمصوم را تعلیم‌دهندهٔ این معنا می‌دانستند که در دل واقعیت، تناقض‌نمایی وجود دارد که با تفکر عقلی نمی‌توان درکش کرد بلکه فقط ایمان را بدان دسترسی است. مشکل این پارادوکس فضای خالی به وجود آمده از صیمصُوم است. از یک طرف خدا می‌باید در فضایی که برای به وجود آمدن جهان در نظر گرفته می‌شود حضور نداشته باشد، اما از طرف دیگر اگر خدا به راستی غایب باشد جهانی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا بدون امداد پیوستهٔ خدا هیچ چیزی نمی‌تواند موجود باشد. حلول و تعالی خدا، گرچه با هم ناسازگارند اما در مورد او باید هر دو را صادق دانست.

پس از خود انقباضیِ مقدماتیِ خدا فرآیند خلقت با پاشیدن نور الاهی به درون فضای خالی آغاز می‌گردد. این نور به شکل آدام قَدمون یا انسان نخستین است. به نظر لوریا نور تعین‌نایافته برای تفکیک و تفرّد یافتن و تبدیل شدن به اَشکال گوناگون خویش محتاج کِلیم[3] یا ظرف‌هایی است. ظرف‌های انوار سفیراهای نازل قادر به حفظ نور الاهی ریخته‌شده در خود نبودند و شکستند، ولی پرتوهای آن نورها در خرده‌ریزهای آن ظروف به دام افتادند. برای ادامه یافتن فرآیند خلقت می‌بایست نور تصفیه‌شدهٔ جدیدی که باز هم شکل و ساختار سفیراها را داشته باشد تابانده شود. این تصفیه، یا تیقُّون،[4] کامل نیست و این بر عهدهٔ آدمی است که تیقون را با گردآوری پرتوهای گرفتارِ خرده‌ریزها کامل گرداند. این کار به وسیلهٔ اجرای میصواها از روی نیت عرفانی صحیح امکان‌پذیر است. وقتی که هر فردی وظیفهٔ تیقون خاص خود را انجام دهد

---

1. Chabad

۲. Braslav؛ شهری در غرب مرکز اوکراین.

3. kelim

4. tikkun

جهان به حالت هماهنگی عالمگیر خود دست خواهد یافت و سپیدهٔ عصر ماشیح دم خواهد زد. هر قدر که آدمی در وظیفهٔ تصفیه‌ای خویش کوتاهی کند دوباره پس از مرگ تجسّد خواهد یافت تا عمل تیقون ادامه یابد.

مضامین قبالای لوریایی از احساس بحران و احساس مصیبتی حکایت داشتند که در نتیجهٔ اخراج از اسپانیا و پرتغال به وجود آمده بودند. نیز به لحاظ عقیدتی برای یهودیان بخت‌برگشته‌ای که گویا به هیچ نحو هیچ چاره‌ای جز گردن نهادن به سرنوشت خویش نمی‌یافتند قوت قلبی محسوب می‌شدند.

ماشیح‌گرایی پس از عهد لوریا

قبالای لوریایی، که در اصل تعلیمی باطنی و مخصوص خواص بود، به سرعت در سرتاسر عالم یهود پراکنده شد و تب داغ انتظار مسیحا را برانگیخت. وضعیت دردناک جامعهٔ یهود اروپا که در نتیجهٔ شورش قزاق‌ها در مقابل حاکم لهستان و قتل عام‌های وحشتناک خِمیلْنیکی[۱] در ۱۶۴۸، به وجود آمده بود مسیحاگرایی یادشده را تقویت می‌کرد. آنگاه که خبر ظهور شخصیتی مسیحایی به نام شَبّتایْ صِوی (۱۶۲۶-۱۶۷۶) در میان یهودیان لاوان[۲] به مجتمعات یهودی دوردست رسید از آن با شور و شوق فراوان استقبال کرده بودند. آنان که برای مقام مسیحایی شبتای به تبلیغات می‌پرداختند سرشار از اندیشه‌های لوریاییِ مرتبط با فرجام‌شناسی‌های عرفانی بودند. حتی پس از آنکه شبتای صوی مجبور شد در ۱۶۶۶ اسلام بیاورد تعدادی از پیروانش که به وی وفادار ماندند دست از اعتقاد به ماشیح بودن او نکشیدند، و ارتداد وی را، به مرحله‌ای در فرآیند تیقون تفسیر کردند. ماشیح می‌بایست برای آزاد ساختن آخرین پرتوهای باقی‌مانده در اسارت

---

۱. Chmeilniki؛ فرمانده قزاق‌های بخشی از اوکراین.

۲. Levant؛ شهری در شرق مرز جنوبی فرانسه.

نیروهای شر به اعماق آنها فرو شود. قبالای لوریایی به دست مفسّران شبّتایی خود تبدیل به منبع قدرتمندی برای الاهیات‌های بدعت‌آلود شد، و با افول نهضت شبّتای که به دنبال ارتداد ماشیح به وقوع می‌پیوست در میان بخش‌های سخت‌کیش‌تر جهان یهودیت واکنش‌هایی بروز می‌کرد. از دید آنها قبالای لوریایی تمام نظام هلاخایی مناسک و اخلاقیات را مورد تردید قرار می‌داد. کشمکش‌های پنهانی میان یهودیت باطنی و یهودیت ظاهری، دیگر آشکار شده بود، و برای آنکه نگذارند قبالا برای اصل ساختار یهودیت سنتی خطرساز شود فشار شدیدی اعمال می‌شد تا آن را به محافل کوچکی از اندیشمندان عارف‌مسلک محدود سازند.

سوء ظن‌های عمیقی که دربارهٔ قابلیت بدعت‌آفرینی اندیشه‌های قبالایی وجود داشت با فعالیت‌های نهضتی که یعقوو فرانک[1] (۱۷۲۶ ـ ۱۷۹۱) به دنبال سرنگونی جریان شبّتای آغاز کرده بود تشدید می‌شد. نهضت فرانکی‌ها در لهستان و اروپای شرقی بسیاری از شیوه‌های فرقه‌های افراطی‌تر شبّتائیان را اقتباس کرد. آنها، به‌ویژه برای نقض محدودیت‌های هلاخایی مربوط به امور جنسی، از رفتارهای اباحی‌گرایانه‌ای که صورت مناسک به خود گرفته بود بهره می‌بردند. در مورد خدا بودن ماشیح، که فرانک خود ادعای آن مقام را داشت، آنها نظریه‌ای را تعلیم می‌دادند که مورد لعن و تکفیر اعتقادات یهودی بود. فرانکیان پس از آزار دیدن از دست رهبری اصولگرای یهودیان، و در حالی که هنوز در خمار زوال بدعت‌های شبّتایی به سر می‌بردند، با گرویدن به مسیحیت خواستار حمایت کلیسای کاتولیک شدند. آنها به وضوح اعلام داشتند که گرچه با تعالیم تلمود مخالف‌اند، و علاقه‌مند به تصدیق مسیحیت هستند اما می‌خواهند که حتی پس از تغییر آیین، زوهر را به عنوان یک متن دینی حفظ کنند و همچنان پای‌بند یهودیت عرفانی خویش باشند.

1. Jacob Frank

نهضت حاسیدیان

فعالیت‌ها و تعالیم ایسرائل بن الیعزر (۱۷۰۰ـ۱۷۶۰)، معروف به بعَل شِم طوو، یا بِشْط،[1] را باید در چنین شرایط و زمینه‌هایی فهم کرد. بشط که خانه‌بدوش بود و مردمان را با ایمان شفا می‌داد، در میان جوامع فقیر یهودیان اوکراین و جنوب لهستان پرسه می‌زد. آنانی که با او تماس می‌گرفتند تحت تأثیر دید نافذ دینی وی واقع می‌شدند و سرانجام پیروانی، هم از یهودیان بی‌سواد و هم از یهودیان دانشمند، برگرد او جمع شدند. بشط تحصیلات رسمی اندکی داشت و گویا بیشترِ تعلیمات را خود فرا گرفته بود؛ اما وی عارفی مجذوب و خلسه‌ای بود و تجارب عرفانی‌ای که داشت با ساختارهای خِرَدپروردهٔ مورد قبول رهبری ربی‌های اروپای شرقی که بر تحصیلات تلمودی تأکید می‌ورزید از در رقابت در آمد.

جنبه‌ای از شخصیت جذبه‌ایِ بشط در یکی از نامه‌های وی نمودار است. او این نامه را به باجناق خود، ربی گِرشوم[2] از اهالی گوتوو[3] که در آن ایام در سرزمین مقدس می‌زیست نوشته است. از مرید بشط، ربی یعقوو یوسِف[4] از اهالی پولونویْ،[5] خواسته شد تا نامه را برساند اما وی قادر به انجام سفر پیشنهادی نبود. نامه سرانجام در پایان کتاب بشط به نام بِن‌پورَت یوسِف[6] به چاپ رسید و از آنجا که این اثر گزارش معتبری از اندیشه‌های خود بشط است که تفاسیر مریدان وی حجاب آن نگشته‌اند سند مهمی از مرحلهٔ آغازین نهضت حسیدیم به شمار می‌رود.

> در موعد «سال نو» در ۵۵۰۷ [یعنی همان سال ۱۷۴۶ م] یکی از جادوهای صعود ارواح را، که برایتان آشنا است، اجرا کردم، و در رؤیا

---

1. Besht
2. Gershon
3. Kutov؛ در جنوب غربی اوکراین.
4. R. Jacob Joseph
5. Polonnoye؛ در غرب اوکراین.
6. *Ben Porat Yosef*

چیزهای عجیبی دیدم که از زمانی که به بلوغ فکری رسیده بودم چنان چیزهایی ندیده‌ام... اما وقتی به باغ پایینیِ عِدِن برگشتم ارواح زندگان و مردگانی را که برایم شناخته شده بودند در آنجا دیدم ـ آنهایی که برایم شناخته شده نبودند بدون شماره بودند. آنها با خوشی فراوان در جنب و جوش بودند تا از جهانی به جهانی دیگر از طریق ستونی که نزد عارفان شناخته شده است صعود کنند...

از آنجا که خوشی فراوانی در جمع ایشان می‌دیدم پذیرفتم که با آنها بالا روم. و در رؤیا سَمائل[۱۲] را دیدم که بالا آمده بود تا سرور عظیمی را که تا آن زمان سابقه نداشت برهم ریزد. او اقدامات خود را به عمل آورد و فرمان نابودی شماری از جان‌ها را داد: آنها می‌بایست با مرگ غیر عادی بمیرند. لرزه بر اندامم افتاد و جانم را در خطر دیدم. از استاد و مرشد[۱۳] خود خواستم با من بیاید؛ زیرا رفتن و صعود به عوالم بالا خطر بزرگی است.

مرحله به مرحله بالا رفتم تا به تالار مسیحا، که در آنجا ماشیح به همراه همهٔ تَنّاها وصَدیق‌ها، و نیز همراه هفت شبان (کتاب مقدس)، به درس تورا مشغول است، در آمدم. رودرروی مسیحا از وی پرسیدم: کی آن سَرور می‌آید؟ او در پاسخ من گفت: از این علامت خواهی دانست: آنگاه که تعالیمت کاملاً در جهان معروف گردند و آشکار شوند، و ذخایر بی‌پایان چیزهایی که به تو آموخته‌ام، و یا خود دریافته‌ای، در اطراف پخش گردند؛ آنگاه که دیگران نیز بتوانند مانند تو به اتحاد و صعود دست یابند؛ آن زمان است که تمامی پوسته‌ها[۱۴] برطرف می‌گردند و زمان خیرخواهی و رستگاری الاهی فرا خواهد رسید.

از این امر به حیرت افتادم، و به خاطر زمان بسیار زیادی که احتمالاً خواهد گرفت غم و اندوه فراوانی[۱۵] در خود می‌دیدم.

شماری از پیروان بشط، هم در یهودیت ظاهرگرا و هم در یهودیت باطنی از دانشی بیش از آنچه خود او داشت برخوردار بودند. برخی از آنان، مانند

ربی پینحاس شاپیرو[1] از اهالی کورِتس[2] (۱۷۲۶ـ۱۷۹۱)، اگرچه پیدا بود که تحت تأثیر تعالیم استاد هستند اما هرگز عملاً شاگردی نکرده بودند. بعضی دیگر، مانند ربی یعقوو یوسف از اهالی پولونوی (وفات ۱۷۸۲) و ربی دوو بائر،[3] واعظ حاسیدی مِزِریچ[4] (وفات ۱۷۷۲)، پیش از آنکه شاگرد بشط شوند دانشمند و حاخام شده بودند. آنچه ایشان را به تعالیم وی جذب کرد توانایی او بر تبلیغ علوم کتاب نبود بلکه نوع بصیرت و فهم دینی وی را می‌پسندیدند. به قول سنّت حاسیدیانِ متأخر دانشی که بشط به یهودیت داشت از «روح» برخوردار بود در حالی که دانش آنان «روح» نداشت. بدین ترتیب وی با آوردن مثل یا قصه به ایشان امکان می‌داد که فهمی نو، به‌ویژه از قبالا، حاصل کنند، و مناسبت آن را با موقعیت‌های وجودی خاص خود دریابند.

برخورد با بشط زندگی و نگرش مریدان فاضل وی را تغییر داد. آنان از تعالیم بشط رهیافتی جدید نسبت به یهودیت استخراج کردند و هر کدام به روش خاص خود آن را توسعه دادند. ربی یعقوو یوسف، که مؤلف اولین اثر بشطی به نام تولدوت یعقوو یوسف[5] بود، منبع عمدهٔ ما برای دست‌یابی به تعالیم اصلی بشط است؛ زیرا بشط خود چیزی به رشتهٔ تحریر نیاورده است. اگرچه ربی یعقوو یوسف را باید معتبرترین مفسر اندیشه‌های استاد دانست، اما آن‌که پس از مرگ بشط به عنوان رهبر نهضت مقبول افتاد ربی دووْ بائر بود.

حاخام دوو بائر گروهی از مریدان جوان، پر شر و شور و بسیار با استعداد را بر گرد خویش جمع کرد. اینان محفلی از خواص بودند که تبلیغات این مکتب جدید بدیشان واگذار می‌شد. دوو بائر در سنّت قبالای کلاسیک در

---

1. Phineas Shapiro

۲. Koretz؛ شهری در غرب اوکراین.

3. Dov Baer

۴. Mezeritch؛ در غرب اوکراین.

5. *Toldot Yaakov Yosef*

مقایسه با بشط از آموزش‌های عمیق‌تری برخوردار بود و به ایدئولوژی آن نهضت نوپا سر و صورت داد. نیز فشار اصلی حملات وحشیانه‌ای که میتْنگدیم[1] بر حاسیدیان وارد می‌آوردند را می‌بایست دوو بائر تحمل کند. میتنگدیم مکتب حسیدیم را چیزی جز احیای اندیشه‌های شَبّتایی نمی‌دانستند. نهضت حاسیدیان با تلاش‌هایی که حاخام‌های میتنگدیم برای به حداقل رساندن تحریکات دینیِ حاصل از ماشیح‌گراییِ عرفانی به عمل می‌آوردند بسیار ناسازگاری نشان می‌داد.

در خلال ایام عمر دوو بائر قبالای بشطی در دو جهت جداگانه توسعه یافت. دوو بائر که بر خلاف استادش فردی نسبتاً گوشه‌گیر بود قرائت رسمی خاص خود از مکتب حسیدیزم را در حلقهٔ خصوصی مریدان در مزریچ آموزش می‌داد و ارتباط چندانی با یهودیان عادی و درس‌نخواندهٔ بیرون نداشت. در همین حال تعدادی از عارفان دانشمند هر یک قرائتی را که خود از تعالیم بشط داشتند تبلیغ می‌کردند. این قرائت‌ها اگرچه اشتراکات زیادی با قرائت دوو بائر داشتند اما همیشه در مسیر جهتی که او به نهضت بخشیده بود قرار نمی‌گرفتند.

نهضت حاسیدیِ قرن نوزدهم، در اصل، ادامهٔ جریان مزریچ بود نه دنبالهٔ رقیبان دوو بائر. پس از مرگ واعظ حاسیدیان شاگردان وی مکتب‌ها و سلسله‌های خاص خود را بنیان گذاشتند، و نهضت به مجموعه‌ای از جریان‌های فرعی تبدیل شد که در تنوع آنها همان‌قدر که تفاوت در الاهیات، مناسک دینی و رهبری مؤثر بود مرزهای ملی نیز دخالت داشت. تنها شاخهٔ حسیدیزم که بیرون از سنّت واعظ مزریچ قرار می‌گرفت و تا زمان حاضر نیز باقی مانده‌است جریانی‌است که توسط ربی‌نحمانِ براسلاوی(۱۷۷۲-۱۸۱۱)، نبیرهٔ بشط بنیان گذاشته شد.

به نظر می‌رسد که تعلیمات اصلی بشط حول چند محور شکل گرفته‌اند.

---

۱. Mitnagdim؛ «مخالفان».

او در نقطهٔ مقابل تعالیم عینی و ظاهری ربیان اروپای شرقی بر جنبه‌های درونی و شخصی دین تأکید می‌ورزید. آدمی نه تنها با انجام میصواها بلکه با تمام افعال خویش می‌تواند در خدمت خدا باشد، زیرا خدا را می‌توان همه جا یافت. مسئلهٔ مهم حالت درونی فرد، نیّات او، و خدمت و عبادتِ با ذوق و شوق برای خدا است. بدین ترتیب مفهوم کلیدی از نظر بشط دِوِقُوت[1] یا اخلاص و سرسپردگی است، و نه هیچ یک از مفاهیم مرتبط با انباشت علوم تورایی یا انجام موبه‌موی مناسک دینی. این اندیشه را می‌توان در دل مکتب اباحی‌گرا و دارای توجیهات عرفانیِ شبّتائیان و فرانکی‌ها نیز یافت. البته در مقابل ارزش والای دقت‌ورزی‌های هلاخایی که در محافل ربی‌های اصول‌گرا رایج بود این اندیشه ارزش زیادی نداشت. تعالیم بشطی گرایش به مناسک هلاخایی را نفی نمی‌کند بلکه فقط ارزیابی دیگری دربارهٔ کانون علایق دینی دارد. هر کس باید سطح دینی خاص خود را پیدا کرده، از آن نقطه شروع به کار کند.

پیامدهای اجتماعی تعلیمات بشط دارای اهمیت بسیار زیادی بودند. یهودیان ساده، و تقریباً بیسواد که در چشم دانشمندان نخبه‌گرا کوچک می‌نمودند در طرح بشطی امور، مقامی مساوی می‌یافتند و شاید حتی دینداراني برتر به حساب آمدند. ارزش چنین افرادی به عنوان یهودی، بر دانشی که به پیچیدگی‌های شریعت تلمودی پیدا می‌کنند مبتنی نیست بلکه مبتنی بر حالت درونی آنان است. از آنجا که پرتوهای الاهی در جهان مادی گرفتار آمده‌اند، و فقط آدمی می‌تواند آنها را آزاد کند، هر فرد یهودی وظیفه دارد با پیوند دادن هر فکر و هر عمل به ریشه‌هایی که در عوالم الاهی دارند پرتوهایی را که در حیطهٔ نفوذ او واقع می‌شوند آزاد گرداند.

باری، جنبهٔ مساوات‌خواهی تعالیم بشط فقط بخشی از این حکایت است. در مورد نقش انسانِ دارای روح بزرگ، یاصَدیق، عقیدهٔ روشن و مشخصی در

1. devekut

مکتب حسیدیزم وجود دارد. این نظریه که فعلاً در قبالای قرون وسطا یافت می‌شود توسط تعالیم لوریایی گسترش بیش از پیش یافت. در ورای برخی ادعاهایی که پیروان شبّتای و فرانک دربارهٔ رهبران دو فرقه کرده‌اند نیز این آموزه را می‌توان دید. قرائت حسیدیستی نظریهٔ صَدیق شکل‌های زیادی به خود گرفته است. درافراطی‌ترینِ آنها، میان تملقی که ازصَدیق وتوانایی‌هایش می‌کنند و این عقیده که او موجودی نیمه‌خدایی است گویا تمایزی باقی نمی‌ماند. بشط خود،صَدیق را نقطهٔ اتصال میان عوالم انسانی و الاهی، و مجرایی می‌دانست که نیروی الاهی می‌تواند از طریق آن از آسمان به زمین سرازیر شود. نیزصَدیق را وسیلهٔ بالا بردن نماز و دعای مردمان به آسمان می‌داند؛ زیرا در آنجاست که آنها می‌توانند نقش خویش را در فرآیند تیقون یا تصفیه ایفا کنند.

در دورهٔ پس از مرگ «واعظ» حاسیدیان،[1] که نهضت حسیدیزم بر محور رهبری بلامنازع صَدیق‌های شاخص شروع به شکل گرفتن کرده بود، نظریهٔ صَدیق، خود دستخوش تغییر شد. در نوشته‌های ربی اِلیمِلِخ[2] اهل لِزانسک[3] (۱۷۱۷ـ۱۷۸۷) که یکی از مریدان دوو بائر بود می‌بینیم رگه‌های این اندیشه که صَدیق بر همه چیز، چه مادی و چه معنوی، تسلط دارد برای اولین بار نمایان می‌شوند:

> صَدیق به وسیلهٔ اعمال قدسی خویش می‌تواند تمام فرمان‌های شیطانی ضد اسرائیل را باطل کند... خدا گفته‌هایش را محقق می‌گرداند ... زیرا خود را سهیم فرآیند خلقت قرار داده است.(۱۶)

اگرچه در مقابل این اندیشه که صَدیق می‌تواند و می‌باید معیشت پیروان خویش، رفع نازایی همسران آنان، و شفای ایشان از بیماری‌ها را تضمین کند اعتراض‌هایی حتی از میان خودصَدیق‌های اولیه برخاسته بود اما دیری نپایید

---

1. Maggid

2. Elimelech

۳. Lyzansk؛ شهری در جنوب شرقی لهستان.

که این موارد به عنوان بخشی از نقشی که صَدیق به عهده داشت مقبولیت یافت. برخی صَدیق‌ها با هدایایی که از جانب حاسیدهای خود دریافت می‌داشتند، و نیز با در دست داشتن قدرت دنیایی و روحانی در جامعهٔ معمولاً گستردهٔ پیروان خویش، همانند اعیان و اشراف زندگی می‌کردند.

میتنگدیم از بسیاری از خصوصیات نهضت حاسیدی ناراضی بودند. تأکید بر آواز و رقص، استفاده از الکل و تنباکو، غفلت حسیدیم از مطالعهٔ تورا، رعایت نکردن اوقات صحیح نمازها، و تغییرات جزئی بسیار زیادی که رهبران مختلف حاسیدی در مناسک و اعمال دینی به وجود آورده بودند همه مورد اعتراض آنان قرار داشت. منزلت صَدیق به عنوان نوعی واسطه بین انسان و خدا آنان را حتی مضطرب و مشوش ساخته بود. ربی حییم اهل ولوژین[۱] (۱۷۴۹ـ۱۸۲۱) که با حاسیدیان معمولاً به تسامح رفتار می‌کرد، با آنکه از حواریان عمدهٔ اِلیای ویلنایی، رهبر روحانی میتنگدیم، بود چنین نوشته است:

> حتی واداشتن کسی به خضوع و یا توسل به جنبه‌ای از روح‌القدس که در آدمی وجود دارد، خواه آن انسان نبی باشد و خواه الهام‌یافته از روح‌القدس، این کار، هم در حقیقت بت‌پرستی است.(۱۷)

حسیدیزم از آنجا که نهضتی عرفانی بود جان‌های پژمردهٔ توده‌های یهود اروپای شرقی را طراوتی دوباره بخشید. همچنین با رواج دادن استفاده از داستان‌های کوتاه یا مثل‌ها به عنوان وسیله‌ای برای تعلیم اندیشه‌های دینی، به چارچوبی برای خلاقیت‌های یهودیان تبدیل شد. برخی از برجسته‌ترین دست‌آوردهای این نهضت عبارت بودند از: تفسیر مجدد و نظام‌مند قبالای لوریایی که به دست اِشنویْر زالمن[۲] از اهالی لیادی[۳] تدوین یافت؛ عارفانی

---

۱. Volozhin؛ در غرب مینسک پایتخت بلاروس.

2. Schneur Zalman

۳. Lyady؛ در منتهی الیه شمال غرب روسیه.

جذبه‌ای و عقل‌ستیز مانند اوراهام کالیشی؛[۱] عارفانی واله و شیدای خدا، مانند لوی ییصحاق اهل بِردیچف؛[۲] شخصیت‌های ژرف‌اندیش اما اندوهبار و خائفی مانند نحمانِ براسلاوی که با نوشتن داستان‌های عرفانی عجیب و غریب سبک خاصی آفرید، و یا مانند مِنَحم مندل از اهالی کوتْسْک[۳] که در راه جست‌وجوی حقیقت مطلق در خود و دیگران، مجبور شد نوزده سال آخر عمر خویش را در انزوای کامل به سر برد. گونه‌های مختلف الاهیات‌های یهودیت که به وسیلهٔ این نهضت در دورهٔ کوتاهی از زمان به وجود آمدند نیز به‌همان اندازه درخورتوجه‌اند. شاید عالی‌ترین نمونه این‌الاهیات‌ها الاهیات مردخای یوسِف لاینر[۴] از اهالی ایزبیکا[۵] باشد که زمانی شاگرد مندل بود اما بعد به رقیبی کینه‌توز بدل شد. وی منکر آن بود که آدمی اراده‌ای آزاد داشته باشد و یا آنکه در واقع چیزی به نام گناه موجود باشد. نزد لاینر خدا منشأ همهٔ اعمال آدمی بود وخیر وشر فقط ازدیدگاه محدود وانسانی‌ما قابل‌تمایز بودند.

به مرور نهضت حاسیدها نهادینه می‌شد و دیگر جریانی معترض و شورشی نمی‌توانست باقی بماند. امروزه حسیدیم هنوز از دیگر یهودیان راست‌کیش متمایزند. آنها غالباً از لباسی که لهستانیان قرن نوزده پیش از رواج لباس‌های غربی می‌پوشیدند استفاده می‌کنند. حاسیدها به ویژه در شبات و موعد، کلاهی ازخز(اشتِریمِل)،[۶] کت بلند ابریشمی (بِکشه[۷] یا کاپوته[۸]) وجوراب سفید می‌پوشند و شلوارشان را داخل جوراب‌ها می‌کنند. نیز به جای کمربند شال ابریشمی سیاهی (گارتل)[۹] به دور کمر می‌بندند تا «بین قلب و شرمگاه»، یعنی میان جنبه‌های برتر و پست آدمی، جدایی باشد. به رغم این ظاهر

---

۱. Kalisch (Kalisz)؛ در میانه غربی لهستان.

۲. Berditchev؛ در میانه غربی اوکراین.

۳. Kotsk (Kock)؛ در شرق لهستان.

4. Mordecai Joseph Leiner

۵. Izbica؛ در شرق لهستان.

6. shtreimel

7. bekeshe

8. kapote

9. gartel

قدیمی، حسیدیم در میان اغلب یهودیان از بخش‌های اصلی راست‌کیش‌ها به شمار می‌آیند و بسیاری از همان ارزش‌هایی را که دیگر زیرگروه‌های راست‌کیش افراطی در یهودیت پذیرفته‌اند قبول دارند. حتی مطالعهٔ قبالا دیگر اختصاصی به حسیدیزم معاصر در مقابل یهودیان غیر حاسیدی ندارد. تنها گروه‌های حاسیدی که هنوز بر یهودیت عرفانی تأکید می‌ورزند عبارت‌اند از: حاسیدهای حَبَد که از مکتب مؤسس خویش ربی اشنویْر زالمن اهل لیادی پیروی می‌کنند، و حاسیدان براسلاو که به «حاسیدهای مرده» شهرت دارند، چرا که برای رهبر نخست خویش ربی نحمان براسلاوی جانشینی برنگزیدند بلکه برای الگوی زندگی خویش به مطالعهٔ نوشته‌های وی ادامه داده‌اند.

نهضت موسار

موفقیت نهضت حاسیدی نوعی واکنش اصلاحی متقابل را در میان میتنگدیم به وجود آورد. این جریان به شکل نهضت موسار ظاهر شد و اگرچه جهت‌گیری آن دقیقاً عرفانی نبود اما بر معنویت حیات دینی و جنبه‌های اخلاقی اعمال تأکید می‌ورزید. مؤسس نهضت جدید یوسِف زُوندل[1] اهل سالانت[2] (۱۷۸۶ـ۱۸۶۶) بود که از شاگردان ربی حییم اهل ولوژین، مهم‌ترین الاهیات‌دان اصولگرایان ضد حاسیدی، به حساب می‌آمد. یوسِف زُوندل در ملأ عام ظاهر نمی‌شد و همیشه از پذیرفتن مناصب حاخامی طفره می‌رفت و ترجیح می‌داد گمنام بماند. عادات و احوال دینی وی، شاگردش ایسرائل لیپکین سالانتر[3] (۱۸۱۰ـ۱۸۸۳) را تحت تأثیر قرار داده بود. سالانتر راه‌های

---

1. Joseph Zundel

۲. Salant؛ شهری در غرب لیتوانی.

3. Israel Lipkin Salanter

نفس‌کاوی[1] و نیز ریاضت جدیدی برای کامل شدن نفس در عبادت خدا را از استادش آموخت. مبنای اندیشه‌های یوسِف زُوندل و ایسرائل لیپکین این تعلیم ربی حییم بود: یهودی باید تا آخرین روزهای عمرش در گرفتاری‌ها با یارانش همراهی و به آنان کمک کند.

بنیادگذار واقعی نهضت موسار سالانتر بود که مقدار زیادی از دوران پختگی خود را به گشت و گذار در بین اجتماعات یهودیان می‌گذراند و اندیشه‌های موساری را تبلیغ می‌کرد. او در موعظه‌هایش خواهان احیای جنبه‌های اخلاقی یهودیت، و توجه به وظایفی که آدمی در قبال یارانش دارد ولی معمولاً تحت‌الشعاع ملاحظات صرفاً آیینی قرارمی‌گیرد بود. او همچنین ضرورت کامل نفس را موعظه می‌کرد. دوره‌گردی‌هایش وی را تا آلمان و فرانسه نیز کشاند، اما تعالیمش بیشتر در وطنش لیتوانی و به‌ویژه در نهادهای آموزشی‌ای که در آنجا ساخته بود. بروز یافت. سالانتر بسیار دل‌مشغول سعادت معنوی یاران یهودی‌اش بود. وی این دغدغه را به شماری از مریدان با استعداد خود تلقین کرد و آنان هم برای تعلیم ارزش‌های موساری به نسلی جدید، ابزار آموزشی آن را به وجود آوردند.

دیدگاه‌های سالانتر از سوی محافظه‌کارانی که در جمع حاخام‌های همدورهٔ او وجود داشتند با مخالفت‌های قابل توجهی مواجه شد. با آنکه آنان می‌دانستند سالانتر به ریشه‌کن شدن تأثیرات قدسیت‌زدای هسکالا، یا روشنفکری اروپای شرقی، بر دانش‌آموزان یشیواها و بزرگسالان کمک می‌رساند اما اعتقاد داشتند که تحقیقات سنتی تلمود برای تلقین تمام الزامات موساری به یهودیان کفایت می‌کند. در حالی که حاسیدیان به جای موازین سنتی هلاخایی دینی عاشقانه[2] به میان آوردند سالانتر به جای موازین هلاخا پاکی اخلاقی را به عنوان معیار اصلی یهودیت مطرح کرد.

نهضت موسار با آنکه مطالعهٔ تلمود و شروح سنتی و قدیمی آن را تشویق

---

1. self-scrutiny

2. devotional

می‌کرد، معتقد بود که آدمی تنها با مطالعهٔ فشرده و عمیق نوشته‌های اخلاقی و زاهدانه است که می‌تواند به مقام بندگی حقیقی خدا نایل آید. موساریان[1] می‌بایست آن نوشته‌ها را با لحنی حزین و احساسی عمیق می‌خواندند تا در راستای آن بتوانند بر کاستی‌هایی که داشتند تأمل ورزند. نشست‌های دسته‌جمعی نیز که در طی آن، اعضا می‌توانستند نقطه ضعف‌های خویش را کشف کنند و یکدیگر را زیر موشکافی‌های انتقادی بگیرند مورد تشویق و تأیید بود.

پس از مرگ سالانتر، شاگردان او نهضت را به راه‌های مختلفی کشاندند. ایزاک بلاسر[2] (۱۸۳۷ـ۱۹۰۷) اولین اثر نهضت جدید، اور یسرائل،[3] را تدوین کرد که مشتمل بر شماری از نامه‌های کوتاه سالانتر بود. وی همچنین مجامعی برای خواص و به منظور آموختن راه موسار به وجود آورد. از جملهٔ این مجامع یک کولل[4] در شهر کوؤنو[5] برای دانشجویان ازدواج‌کرده و یک یشیوا در نزدیکی اسلوبودکا[6] بود. بلاسر شاگردان خویش را تشویق می‌کرد که گناهکاری و بی‌مقداری آدمی را مورد تأمل قرار دهند تا بتوانند به تواضع راستین دست یابند و احساس عمیق و فراگیر خشیت در محضر خدا را بیابند. این عالم جای آزمون است و آدمی در آن آزاد است که انتخاب کند و با به کار زدن قدرت انتخاب خود در موارد خیر پاداشش را در جهان حیات جاودان که خواهد آمد به دست می‌آورد. بلاسر خود نوعی ریاضت توبه‌ای در پیش گرفته و سوگند خورده بود در طی تمام ماه عبری اِلول[7] که مقدمهٔ روش هشانا و یوم کیپور به حساب می‌آمد سکوت اختیار کند.

---

1. The Musarnik
2. Isaac Blaser
3. *Or Yisrael*
۴. Kolel؛ «جماعت».
۵. Kovno؛ شهری در مرکز لیتوانی.
۶. Slobodka؛ شهری در جنوب اوکراین.
7. Elul

گونهٔ افراطی‌تری از تعالیم موسار را می‌توان در شاخهٔ فرعی آن نهضت که به دست یوزف یِیْزل هورویتس[۱] (حدود ۱۸۵۰ـ۱۹۱۹) تأسیس شد یافت. تلاش‌هایی که به منظور سازگار کردن موسار با زندگی عادیِ این جهانی صورت می‌گرفت مورد قبول هورویتس نبود. وی پیش از آنکه در پراکندن اندیشه‌های موساری خود نقش فعالی پیشه کند سالیانی را در انزوای کامل و مبارزه با نفس گذرانده بود. اگر موساری‌ها واقعاً به مشیت خداوندی معتقدند پس باید تمام عمر خود را با چنین اعتقادی سر کنند و فقط نسبت به خدا اعتماد کامل داشته باشند. هورویتس و پاره‌ای از شاگردانش که قادر بودند خود را با مطالبات انعطاف‌ناپذیر تعالیم وی وفق دهند، در سرتاسر روسیه به مسافرت می‌پرداختند و مجموعه‌ای از یشیواها را تأسیس کردند تا در آنها موسارِ ناواردوک،[۲] که آوازهٔ آن اندک اندک بالا می‌گرفت، تعلیم داده شود. پیروان مکتب ناواردوک بر مشکلات و موانعی که از هر طرف برایشان پیش می‌آمد غالب می‌آمدند و بدین ترتیب می‌توانستند اعتماد خود به خدا را به آزمایش گذراند و قدرت باطنی خویش را تکمیل گردانند. هورویتس مدافع و مبلّغ جست‌وجوی بی‌امان حقیقت در خدمت خدا بود. نقل می‌کنند که وی گفته است: «اگر بدانم که کسی در سرزمینی دوردست وجود دارد که می‌تواند حقیقت را برایم توضیح دهد هر چه را داشتم رها می‌کردم تا بروم و چیزی از او بیاموزم.»(۱۸)

سیمحا زیسل برویْدا[۳] (۱۸۲۴ـ۱۸۹۸) از اهالی کِلمه[۴] گونهٔ نسبتاً متعادل‌تری از موسار را تبلیغ می‌کرد. او اعتقاد داشت که برای تعلیم تدریجی پیروان موسار در تأمل بر نفس و توجه مدام به مجموعهٔ اعمالی که انجام می‌دهند محتاج نظامی آموزشی هستیم. این برنامه عبارت بود از فرآیند

---

1. Joseph Yaizel Hurwitz

۲. Navardok (Novogrudok)؛ شهری در غرب بلاروس.

3. Simcha Zissel Broida

۴. Kelme؛ شهری در غرب لیتوانی.

مادام‌العمر تأدیب نفس و خودنگهداری، و مهم‌تر از همه مواظبت در مقابل اعمال آشفته و عجولانه.

نهضت موسار، علی‌رغم مخالفت حاخام‌ها به سرعت در میان رده‌های پایین میتنگدیم شیوع یافت. سنّت‌مداری ربی‌ها با چالش‌هایی از جانب حاسیدیان و همچنین از جانب هسکالای قدسیّت‌زدا مواجه شده بود و نیاز به تحرکی جدید احساس می‌شد؛ در واقع نهضت موسار به این خلأ ایدئولوژی وارد شد. ربی حییم ولوژینی کوشیده بود تا با فراهم آوردن توجیهی قبالایی برای ارزشِ محوریِ میتنگدها، یعنی زنده ماندن مطالعهٔ تورا آن خلأ را پر کند. اما پیش‌فرض کتاب وی، نِفِش هحییم، آشنایی کامل با قبالای لوریایی بود که چیزی فراتر از سطح متفکران تلمودخوانده به شمار می‌رفت. در عوض، موسار به زبانی سخن می‌گفت و هر کس می‌توانست به خوبی بفهمد که با مقدمات بنیادین آن موافق است یا نه. با پیشرفت نهضت، راه آن به بسیاری یشیواهای اروپای شرقی که در برنامهٔ روزانه خود نیم ساعت مطالعهٔ متون موساری را لازم دانسته بودند باز شد و ناظری اخلاقی، یا مَشگِیَح،[1] که وظیفه‌اش مراقبت از سلامت معنوی دانش‌آموزان بود نیز در آنجا به کار گماشته شد.

یکی از ثمرات جانبی موسار گرایش دوباره به الاهیات یهودی بود. این الاهیات الاهیات فلسفی قرون وسطا نبود بلکه در پی کشف جنبه‌های روان‌شناختی ارتباط انسان با خدا و تلاش سخت آدمی برای داشتن زندگی‌ای مقدس بود. الاهیات مزبور تا حدی شبیه تفسیر مجدد عرفان لوریایی از سوی حاسیدیان بود که با کمک مفاهیم روان‌شناختی صورت می‌گرفت. علایق الاهیاتی موساریان سرانجام آنان را واداشت تا اندیشه‌های قبالا و حسیدیزم را وام گیرند و برای توجیه و تبیین بینش‌های اساسی موسار از آنها بهره ببرند.

1. mashgiach

زمانی که نهضت موسار نهادینه شد جذبه و اعتبار اصلی خود را از دست داد و شمار اندکی از پیروان آن به دنبال گونه‌های افراطی‌تر آن رفتند. نابودی جامعهٔ یهود اروپا در دوران حاکمیت نازی‌ها، همچنان‌که رگ‌های حیاتی حاسیدیان را قطع کرد مراکز عمدهٔ موساریان را نیز در نوردید و امروزه موسار در یشیواها، که جلوهٔ بسیار کمرنگی نسبت به وضعیت اولیهٔ خود دارند، جان نزاری بیش ندارد.

۷

هلاخا

شریعت یهود

دین کتاب مقدس عبری پیوند سختی با زندگی قومی کشاورز، و آیین‌ها و نمادهای آنان دارد. در ایام تبعید در بابل (قرن ششم ق‌م) نهادهایی دینی سرزمین اسرائیل از هم پاشیده شده و شکل‌های جدیدی از عبادت، و از جمله نهاد کنیسا که جایی برای درس و دعای اهل محل به شمار می‌رفت، جایگزین شده بودند. اما تنها پس از تخریب معبد دوم در سال ۷۰ بود که یهودیت، همانند وضعیت امروز خویش، دست به گسترش مفاهیم و نهادهای متمایزی زد که آن را قادر ساخت تا بدون مناسک قربانی و بدون سرزمین به حیات خود ادامه دهد.

اندیشه‌ورزی‌هایی که حکیمان در یوْنه، پس از تخریب اورشلیم آغاز کرده و تا زمان شکست شورشِ برکوخبا در مقابل حکومت روم در سال ۱۳۲، ادامه داده بودند چهارچوبی برای اَشکال جدید زندگی دینی یهودیان آفرید. حکیمان یونه‌ای در عین حال که خود را به یهودیت پیش از تخریب معبد مؤمن می‌دانستند قدرت و جهتی به دین یهود دادند که به وجود آوردن ساختارهای جدید و خلق نهادهای انعطاف‌پذیرتری را برای آن ممکن می‌ساخت. مرکز ثقل اعمال از مناسک معبد به آیین‌هایی منتقل شد که در خانه‌ها و مجامع یهودیان می‌بایست انجام گیرند.

دومفهوم محوری یهودیتِ پس از یونه، تورا و میصوا هستند. تورا صرفاً کلام خدا که در کتاب مقدس بیان شده است نیست بلکه کل سنّت زنده و پویای تعالیم یهود است. مطالعهٔ تورا، و تلاش برای یافتن بصیرت‌هایی جدید نسبت به آن از عالی‌ترین ارزش‌های یهودی به شمار می‌رود:

> آن‌که خود را سرگرم تورا و مشغول مهرورزی عاشقانه می‌کند تمام گناهانش بخشیده می‌شود.(۱)

تأکیداتِ این‌گونه بر مطالعه و یادگیری، روند رشد یهودیت را تأمین کرد؛ زیرا اگرچه آموزش‌های رسمی به ناچار به تحجر و یکسونگری[1] می‌انجامد اما نیاز به یافتن آگاهی‌های جدید در درون تورا به معنای آن بود که از منطق درونیِ تغییر نیز گریزی نیست. ابتکارات و توان فکری بسیاری توسط دانشمندانی که موارد استعمال و حوزهٔ مفاهیم توراییِ دوران نخست را برای یافتن آگاهی‌هایی جدید بسط می‌دادند صرف شده است.

مفهوم میصوا نیز اینک بسیار بیشتر از بار اصلی آن، یعنی «فرمان»، معنا می‌داد. هر میصوا عبارت بود از حکمی، قدیمی یا جدید، از احکام یهودیت؛ و فرقی نمی‌کرد که به اعمالی با تشریفات بسیار خاص مربوط باشد یا به عموم کارهای خوب. کلیت نحوه زندگی فرد یهودی انسجام خود را با دستورالعمل‌های میصوایی به دست می‌آورْد؛ زیرا مناسک دینی خاصی در بین نبود ــ در واقع تمام اعمال فرد یهودی اشاره به الگوهایی دستور داده شده از سوی خدا برای زندگی داشت.

تدوین هلاخا

تعیین اجزا ومحتوای میصواها مجموعه بزرگی از نوشته‌های شرعی ـ حقوقی یهودی از نوع هلاخا را به وجود آورد. هلاخا به معنای راه یا شریعت است.

---

1. scholasticism

اولین نمونهٔ این نوشته‌ها، جدای از اشارات کتاب مقدس به موضوعات شرعی، میشنا است که صورت نهایی آن به دست ربی یهودای امیر و محفل وی در اواخر قرن دوم رقم خورد. میشنا یک کتاب قانون نیست بلکه برخی آرای بیان‌شده دربارهٔ مجموعهٔ خاصی از موضوعات هلاخایی است که در یک جا ثبت شده‌اند. میشنا، به عنوان منبع هلاخایی معیاری که همهٔ مباحثات شرعی بعدی می‌بایست آن را نقطهٔ عزیمت خویش به حساب آورند، یا نوشته و ثبت شده بود و یا با نظم و ترتیب خاصی در ذهن‌ها جای گرفته بود.(۲) احترام بالایی که برای ربی یهودای امیر قائل بودند، و اوضاع آشوب‌زدهٔ فلسطینِ تحت حاکمیت خصمانهٔ رومیان که مصادف با تدوین نهایی میشنا شده بود، کمک کردند تا میشنا مبنای معتبر هلاخای حاخامی شناخته شود. دو اثر دیگری که در دوران میشنایی به وجود آمده بودند در تاریخی بسیار پس از آن انتشار یافتند. اینها عبارت‌اند از توسفتا،[1] که از همان ترتیب میشنا تبعیت می‌کند اما چیزهایی را در بر دارد که در میشنا یافت نمی‌شوند، و میدراش‌های هلاخایی یا تَنّایی که شرح شرعی-حقوقی اسفار خمسه‌اند (البته به جز سفر پیدایش که متضمن هیچ هلاخای روشن و صریحی نیست). روش شرح میدراشی در نوشته‌های حقوقی-فقهی دوره‌های بعدی زیاد مورد استفاده نبود؛ زیرا اگرچه این مزیت را داشت که هلاخا را به آیاتی از کتاب مقدس که استنباطش از آنها ممکن بود پیوند می‌زد اما چندان به کار مقاصد عملی شریعت نمی‌آمد.

از قرن سوم تا ششم مطالب میشنا مورد مطالعه، تحلیل و مقایسه با دیگر مجموعه‌های هلاخایی که به صورت شفاهی حفظ شده بودند قرار گرفت. مجموعه گستردهٔ این مطالب جدید سرانجام در نیمهٔ دوم قرن چهارم و در دوره‌ای که زندگی یهودیان به سبب جور و جفای مسیحیان رو به وخامت گذاشته بود، در فلسطین تدوین یافت. این اثر اگرچه در واقع در اورشلیم

---

1. Tosefta

نوشته نشده بود اما کم‌کم به نام تلمود اورشلیم شهرت یافت. تلمود بابل یک قرن یا چیزی حدود یک قرن پس از آن در بابل و به طور مجزا تدوین شد. به احتمال زیاد به وجود آمدن این اثر نیز در واکنش به قانون‌گذاری‌ها و آزار و اذیت‌های ضد یهودی بود. برای این منظور قبل از هر چیز می‌بایست متنی منظم و مبوّب، و معتبر در دسترس باشد. تدوین آن دو اثر با هم در سبک، روش‌های تحقیقات فقهی، الاهیات، و حتی در تصمیمی که نهایتاً هر کدام دربارهٔ حکم هلاخایی یک مسئله می‌گرفتند تفاوت داشتند. جامعهٔ یهود فلسطین تا مدتی از تلمود اورشلیم پیروی می‌کرد، در حالی که جامعهٔ یهود بابل از تعالیم و استنباطات تلمود بابل تبعیت می‌نمود. از آنجا که زندگی یهودیان در فلسطین به سرعت رو به اضمحلال گذاشته بود و در همان حال در بابل و در قرن‌های پس از تدوین دو تلمود زندگی یهود رونق می‌گرفت خطر انشعابی بزرگ از سر یهودیت دفع شد. حکیمانِ پس از دوران تلمودی، که به ساووراها[1] معروف بودند، متن تلمود بابلی را تماماً از نظر گذرانده، دوباره تصحیح کردند و نکاتی بدان افزودند. در مقابل، تلمود اورشلیم مورد پیرایش و تصحیح قرار نگرفت و در نتیجه از اعتباری کمتر نسبت به نظیر بابلی خویش برخوردار شد. در طول پانزده قرن گذشته نگرش، روش‌های فکری، مناسک و الاهیات یهودیت بیش از هر اثر دیگری از تلمود بابلی متأثر بوده است. البته در این خصوص احتمالاً کتاب مقدس استثنا است. اما به هر حال متن معیار یهودیت نزد یهودیان راست‌کیش تلمود بابل است و تنها با به جان خریدن خطر ارتداد انکار اعتبار آن ممکن است.

از زمان خاتمه یافتن تلمود بابل تا قرن یازدهم محور پیشرفت‌های هلاخایی مجموعهٔ حکیمان بابلی بودند که به گِئونیم[2] شهرت داشتند. عنوان گائون که به معنای «عالی‌جناب» است به رؤسای مدارس بزرگ بابل که خود

---

۱. savoraim؛ «متفکران».

2. geonim

را نگهبانان روایات تلمود بابلی می‌دانستند داده می‌شد. از سرتاسر عالم یهودی سؤالاتی که بیشتر آنها خواهان تشریح عبارات مبهم تلمود بودند به سوی گائون‌ها روانه می‌گشت. اولین تلاش‌ها برای تدوین هلاخای تلمود به دست گائون‌ها صورت گرفته است. این کار آنها باعث شد اعمال و مناسک یهودی شکل ثابت و یکدستی به خود گیرد و کسانی هم که نمی‌توانستند پیچیدگی‌های مباحث تلمود را دنبال کنند هلاخا را به شکل آماده و قابل مراجعه‌ای در دسترس داشته باشند. این امر باعث شد که تلاش‌های تدوینی دیگری نیز در میان یهودیان خارج از بابل صورت گیرد. مهم‌ترینِ این مجموعه‌های هلاخایی از آنِ ربیِ شمال آفریقا، ییصحاقِ فاسی[1] بود که به ریف[2] شهرت داشت. وی مباحث هلاخایی (و احیاناً اگادایی) تلمود بابلی را در قرن یازدهم استخراج و تدوین کرد.

در قرن‌های یازدهم و دوازدهم وقتی بابل، مرکز اصلی حیات یهودی رو به افول می‌رفت شکل‌های جدیدی از ابتکارات هلاخایی در میان یهودیان اروپا و شمال آفریقا که چشم امیدی به راهنمایی‌های هم‌دینانشان در شرق نمی‌توانستند داشته باشند پدید آمد. مشهورترین اثر هلاخایی این دوره مجموعهٔ بزرگ ابن‌میمون، حکیم ـ فیلسوف اسپانیایی بود که سال‌های پختگی خویش را به عنوان پزشک خانوادهٔ سلطان در مصر گذرانده بود. میشنه تورای ابن‌میمون، که به آن یاد حَزاقا نیز می‌گویند می‌کوشید تا تمام هلاخاهای موجود در نوشته‌های ربیان را، صرف نظر از آنکه در قرن دوازدهم کاربردی داشته باشند یا نه، به نظم و ترتیب در آورد و آنها را بر حسب موضوع تبویب کند. ابن‌میمون در این اثر برای احکام خود، که به عبری روشن و کاملاً قابل فهمی تقریر شده‌اند، منبع و مرجعی ذکر نکرده است. به علاوه همچنانکه موضوعات کلامی واعتقادی را دربیان می‌آورد به‌توضیح اصول مبنایی هلاخا نیز می‌پرداخت. ابن‌میمون درمقدمه‌اش براین مجموعهٔ هلاخایی می‌نویسد:

---

1. Alfasi
2. Rif

مناسب دیدم در کنار قوانین تورا[۱] موضوعاتی را نیز در اینجا گردآوری کنم که ... در تصمیم بر اینکه چه چیزهایی ممنوع یا مجاز، و چه چیزهایی پاک یا ناپاک هستند مؤثرند. همهٔ این امور به صورت خلاصه و با زبانی روشن بیان می‌شوند همان‌گونه که تعالیم شفاهی می‌بایست برای همه کس بدون پیچیدگی یا ابهام دست‌یافتنی باشند ... از آنجا که همهٔ قوانین بایستی به راحتی برای پیر و جوان آشکار گردند ... تا هیچ کس در جهان محتاج هیچ کتاب دیگری در باب قوانین اسرائیل نباشد بلکه مجموعهٔ کل تعالیم شفاهی را بتوان در این کتاب یافت ... از این رو من این کتاب را میشنه تورا[۱] («در رتبهٔ بعد از تورا[۸]») نامیده‌ام؛ زیرا شخص ابتدا کتاب مقدس را می‌خواند و آنگاه این کتاب را، ... و محتاج آن نیست که هیچ کتاب دیگری را در این میان بخواند.

کتابْ قانون ابن‌میمون، همانند شاهکارش دلالة الحائرین، محل بحث فراوان قرار گرفته است. او را به خاطر عدم ذکر منابع، اشاره نکردن به آرای مخالفی که در نوشته‌های قدیمی یافت می‌شوند، در کار آوردن موضوعات فلسفی، و غفلتی که از مطالعهٔ تلمود بر اثر استفاده از قانون‌نامهٔ وی پیش خواهد آمد مورد انتقاد قرار داده‌اند. این مشاجرات مجموعهٔ کاملی از شروح را برای آن کتاب به وجود آوردند که گاه در دفاع از مؤلف نگاشته می‌شدند و گاه به او حمله می‌کردند. آنچه ابن‌میمون در نظر داشت که مجموعه ساده و بی‌چون و چرایی از احکام هلاخایی باشد با گذشت زمان تبدیل به محور مکتوبات جدل‌آمیز و پرمناقشه‌ای شد که از قضا از حجم قابل ملاحظه نیز برخوردار بودند.

به منظور مقابله با نقص‌هایی که منتقدان ابن‌میمون در مجموعهٔ وی یافته بودند بسیاری از دانشمندان در دورهٔ پس از ابن‌میمون دوباره به اَشکال قدیمی‌تر تلخیص هلاخا روی آوردند و نظم و نسق و محتوای کتاب‌های

تلمود را الگوی خویش ساختند. در اوایل قرن چهاردهم ربی آشربن یِحیئل،[۱] معروف به روش،[۲] که از عالمان آلمان بود و به اسپانیا کوچ کرده بود قانون‌نامه‌ای این‌گونه تدوین کرد. ربی‌آشر موضوعاتی نیز از آموزش‌های مدرسه‌های فرانسوی ـ آلمانی در مجموعهٔ خود آورد که در کتاب قانون‌نامه‌هایی که در شرق، شمال آفریقا و یا اسپانیا به وجود آمده بودند یافت نمی‌شدند. وی کتابش را تکمله‌ای بر تلمود به حساب می‌آورد و مقصودش آن بود که آگاهان به مباحث تلمودی که به دنبال توضیح و تشریح احکام هلاخایی بودند از آن استفاده برند. در واقع در یکی از جوابیه‌هایش[۳] وی با استفادهٔ ناآشنایان به متن تلمود از مجموعه‌هایی مانند کتاب‌قانون ابن‌میمون مخالفت کرده است.

اگرچه مجموعهٔ ربی آشر مورد توجه بسیاری کسان بود اما در واقع کتاب فرزندش، ربی یعقوو بن‌آشر بود که در تعیین شکل مجموعه‌هایی که همهٔ هلاخائیان بعدی آن را الگوی خویش برمی‌گرفتند تأثیر گذاشت. ربی یعقوو موضوعات هلاخا را به چهار مقوله که آنها راطُوریم،[۴] یا رده‌ها، می‌نامید تقسیم کرد. سرانجام نیز کل مجموعهٔ هلاخایی وی به نام ارباعاطوریم[۵] مشهور گشت. مقوله نخست یا طُور اورَح حییم[۶] به زندگی روزانه یهودیان و اعمال و مناسکی که با شبات و موعدها مربوط است می‌پردازد. دومین مقوله یا طور یوره دِعا[۷] به قوانین خوراکی، بت‌پرستی، ممنوعیت‌های مربوط به ربا، عادت ماهانه، سوگند و قسم، تعلیم و تربیت، ختنه، نوآیینان، و جز اینها مربوط است. مقولهٔ سوم یا طُور اِوِن ها‌ـ عِزِر[۸] به روابط میان زن و مرد، ازدواج و طلاق می‌پردازد.

---

1. Asher ben Yechiel
2. Rosh
۳. responsa؛ رسالهٔ استفتائی.
4. Turim
5. *Arba'ah Turim*
6. Tur Orach Chaim
7. Tur Yoreh Deah
8. Tur Even Ha-Ezer

چهارمین آنها یا طُورحوشِن میشپاط[1] به موضوعات مورد ابتلا در دادگاه‌های شرعی یهود و جزئیات حقوق مدنی و جزایی مربوط می‌شود. ربی یعقوو به تبع ابن‌میمون قسمت‌های مدون شریعت را از مباحثات تلمودی جدا کرده، موضوعات کلامی را هم در کتاب قانون خویش جای می‌دهد. اما با این حال طور بیشتر نمایانگر دیدگاه‌های مکتب متدینان آلمان است تا اندیشه‌های فلسفی. فرق ربی یعقوو با ابن‌میمون آن است که پیش از دادن فتوای خود، که اغلب تابع فتوای پدرش، ربی آشر است، در هر مورد آرای مختلف بسیاری را نقل می‌کند.

در قرن شانزدهم ربی یوسف قارو شرح مفصلی بر طور نوشت و در آن استنباط‌های هلاخایی ربی یعقوو را تحلیلی همه‌جانبه و انتقادی کرد. قارو استنتاجات خود را بر فتاوای سه تن از مشهورترین پیشینیان خویش، فاسی، ابن‌میمون و ربی آشر مبتنی می‌کرد. در مواردی که این سه تن همرأی نبودند وی رأی اکثریت آنها را برمی‌گزید. از همین شرح که معروف به بِت یوسِف[2] بود قارو نتایجی استخراج کرد و آنها را در اثر دیگری به نام شولحان عاروخ یا «سفرهٔ آماده» که به تقلید از طور و با همان ابواب و فصول تدوین شده بود آورد. قارو در اصل اسپانیایی بود و اگرچه تبحر فراوان وی نشان از آشنایی با آثار عمدهٔ دانشمندان اشکنازی اروپای مرکزی و شرقی داشت اما در باب هلاخا بر رهیافت سِفارادی[3] اصرار می‌ورزید. یکی از دانشمندان لهستانی به نام ربی مشه ایسرلس،[4] معروف به رِما،[5] در پی آن برآمد که با آوردن حاشیه‌هایی مطابق شرح خود بر طور، بر شولحان عاروخِ قارو شرحی بنگارد و این گرایش کتاب وی را اصلاح کند. او حاشیه‌هایش را مَپّا[6] («رومیزی»)

---

1. Tur Choshen Mishpat
2. *Bet Yosef*
3. روش یهودیان آسیایی ـ مدیترانه‌ای.
4. Isserles
5. Rema
6. Mappah

نامیده بود. شولحان عاروخ با گستردگی‌ای که داشت آرای دو دانشمند مشهور جوامع یهود اشکنازی و سفارادی را در بر می‌گرفت و همین امر مقبولیتی بدان بخشیده بود که مجموعه‌های پیش از آن برخوردار نبودند؛ و چون جز آن کتابی در دسترس نبود تبدیل به معتبرترین نوشتهٔ هلاخایی شد. زندگی و اعمال دینی همهٔ جوامع یهودی، به جز یهودیان یمنی که همچنان از نظرات ابن‌میمون پیروی می‌کردند، تحت تأثیر این کتاب شکل می‌گرفت. صنعت چاپ نیز که در قرن پانزدهم به وجود آمد از عوامل مهم انتشار گسترده و سریع شولحان عاروخ بود و نقش غیر قابل انکاری در پذیرفته شدن آن به عنوان اثری مرجع و معیار در زمینهٔ هلاخا داشت. اگرچه رسوم محلی، یا مینهاگ،[۱] هنوز در جوامع مختلف رواج داشتند و در نتیجه جزئیات امور هلاخایی خالی از تنوع نبودند اما در بیشتر موارد احکام شولحان عاروخ یکدستی قابل توجهی در اعمال و مناسک به وجود آورد.

شولحان عاروخ همانند دیگر مجموعه‌های پیش از خود از جانب شماری از حاخام‌های مشهور که تمایلی به جمود پیدا کردن هلاخا در کتابی خاص این موضوع نداشتند به شدّت مورد مخالفت قرار گرفت. ربی یهودا لوئِو از اهالی پراگ که یکی از تندترین مخالفان شولحان عاروخ بود می‌نویسد:

> مناسب‌تر و بهتر آن است که شخص از طریق مطالعه و بررسی تلمود به رأیی هلاخایی برسد. حتی اگر دلیلی داشته باشیم که چنان فردی درست پیش نخواهد رفت و رأی درستی برنخواهد گرفت ... و حتی اگر عقل و فهم وی او را به گمراهی کشانند باز با این حال آنگاه که وی مطابق فرمان عقلش حکم می‌کند محبوب خدا است ... این بهتر از کسی است که حکم موضوعی را از کتابی در آورد، بدون آنکه دلایل آن حکم را بداند. چنین امری بدان ماند که نابینایی گام در راه نهد.[۳]

1. minhag

در قرن‌های پس از انتشار شولحان عاروخ شرح‌های زیادی برای توضیح و توجیه احکام آن، یا تعدیل آنها در قبال شرایط جدید نگاشته شدند. این روند تا دوران جدید ادامه یافته است، ولی انبوه مواد انباشته‌شده در سرتاسر آن مجموعه، استفاده از آن را برای عموم مشکل کرده است و درنتیجه تلاش‌های گوناگونی برای ساده‌کردن آن صورت‌گرفته‌است. مشهورترین وعمومی‌ترین این موارد کتاب قیصور شولحان عاروخ[1] («خلاصهٔ شولحان عاروخ») است که به دست ربی شِلومو گانزفرید[2] (۱۸۰۸ ـ ۱۸۸۶) نگاشته شده و موضوعات هلاخایی غیر مرتبط با یهودیان معمولی، و حتی مواردی مانند بسیاری از احکام شبات را که به نظر مولف آن‌چنان در ساختار زندگی یهودیان تثبیت شده‌اند که احتیاجی به صورت‌بندی صریح آنها نیست در میان نیاورده است.

با تجدید حیات یهود در فلسطین و تاسیس کشور یهودی اسرائیل، اگرچه هیچ مجموعهٔ قانونی روزآمدی که همانند شولحان عاروخ باشد و نیز بتواند در میان یهودیان راست‌کیش با اقبال عام مواجه شود به وجود نیامده است ولی در واکنش به مشکلاتی که فن‌آوری جدید پدید آورده است انبوهی از نوآوری‌های هلاخایی در کار آمده‌اند. اما در ایالات متحدهٔ آمریکا یهودیت محافظه‌کار کمیتهٔ قوانین و ضوابط یهودیان[3] را تاسیس کرده که نوآوری‌هایی کرده‌اند تا هلاخا را با دیدگاه‌های غالب محافظه‌کاران دربارهٔ ازدواج، طلاق، مراسم عبادی شبات و مانند اینها تطبیق دهند. حاخام‌های راست‌کیش که نسبت به تجددگرایی‌های همه‌جانبه‌ای که دربارهٔ هلاخا مطرح می‌شوند بسیار حسّاسیت نشان می‌دهند همیشه آن اقدامات را به شدت مورد حمله قرار می‌داده‌اند.

جوابیه‌های هلاخایی

در حالی‌که مجموعه‌های هلاخایی مدوّن، معیار بودن آنها را تضمین کرد اما

---

1. Kitzur Shulchan Arukh
2. R. Solomon Ganzfried
3. Committee on Jewish Law and Standards

سرچشمهٔ عمدهٔ تحولات هلاخا در دوران پس از تلمود جوابیه‌ها بودند. در عبری به جوابیه‌ها شِئِلوت اُوتشُووُت می‌گویند که به معنای «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» است. اینها مشتمل بر پاسخ‌های مراجع حاخامی به پرسش‌هایی‌اند که اغلب از هزاران کیلومتر آن دست‌تر به آنان نوشته می‌شد. در برخی موارد جوابیه‌ها چیزی جز وسیله‌ای بیانی به نظر نمی‌آیند، چرا که جواب‌دهنده سؤالی سر هم می‌کرد تا پاسخی را که جالب می‌دید ابراز کند. اما اکثریت غالب جوابیه‌ها از مشکلات زندگی واقعی که پرسشگران در مورد آنها از متخصصان هلاخا راهنمایی می‌طلبیدند ناشی می‌شوند. به حسب نوع، جوابیه‌ها طیفی از پاسخ‌های سادهٔ یک یا دو جمله‌ای تا مقالات طولانی و به دقت بحث شده‌ای که همهٔ جانبه‌های موضوع را شامل می‌شدند و نقل قول‌هایی از منابع مربوطه را نیز در خود داشتند در بر می‌گرفت. در نوع اخیر ازجوابیه‌ها گاهی پیداکردن پاسخی‌که جواب‌دهنده‌داده است مشکل می‌شود، چراکه در طی توضیحاتِ پر گفت‌وگویی که برای احکام می‌آورند پاسخ‌ها در جرح و تعدیل می‌افتند.

قابلیت‌هایی که یک پاسخ‌دهندهٔ ممتاز باید دارا می‌بود ــ یعنی فهم نکاتی که در دل هر مشکل وجود دارند، قدرت بر نظم و نسق بخشیدن به استدلال‌ها و جواب‌های آنها، و توانایی پیدا کردن راه حل‌های ابتکاری برای مسئله‌های سخت ــ با قابلیت‌هایی که در دیگر شاخه‌های دانش یهودی لازم بود فرق داشتند.

یک مجموعه‌نویس عالی، یا مفسر تلمود، چه‌بسا جواب‌دهنده‌ای ضعیف از آب در می‌آمد. اگرچه جوابیه‌ها بیشتر به مسائل فنی هلاخایی می‌پرداختند اما گاه به گاه با موضوعات کلامی، جنبش‌های فرقه‌ای درون یهودیت، تاریخ‌نگاری، موضوعات پزشکی و علوم طبیعی، و واقعیات روزمرهٔ زندگی یهودیان هم سر و کار پیدا می‌کردند. درست به همین دلیل است که این گونه نوشته‌ها منبع سرشاری از داده‌ها به حساب می‌آیند و برای تحقیقات تاریخی

و جامعه‌شناختی مفیدند، چراکه پرسش‌ها، و اغلب نیز جواب‌ها، اوضاع و احوال اجتماعی غالب را منعکس می‌کنند. از مشخصه‌های دوره‌های آشوب تاریخ یهود جوابیه‌های متعددی است که به وضعیت زنانی اختصاص دارند که شوهرانشان در قتل‌عام‌ها یا در اثر اخراج یهودیان از کل یک منطقه، ناپدید شده بودند. این زنان رهامانده، که به عَگُونا[1] مشهورند، نمی‌توانند دوباره ازدواج کنند مگر آنکه بر اساس ادلهٔ هلاخایی بتوان شوهرانشان را مرده به حساب آورد. جواب‌دهنده‌ها در تلاش برای یافتن چنان ادله‌ای ابتکارات شرعی قابل توجهی در کار می‌آورند.

هر جوابیه‌ای رسم و رویّه‌ای در شریعت یهود به شمار می‌آمد و از جانب دیگر دانشمندان مورد بحث قرار می‌گرفت، و سرانجام هم ممکن بود در یکی از کتاب‌قانون‌هایی که بعداً نوشته می‌شد به عنوان یکی از عرف‌های الزامی هلاخا درج شود. گاه به مدت چند دوره بر سر نوآوری یا تفسیری که پاسخ‌دهنده‌ای برای نکات یک مأخذ ارائه می‌داد مشاجره‌ای سخت در می‌گرفت. یکی از جوابیه‌های ربی صِوی اشکنازی (۱۶۶۰-۱۷۱۸)، به شمارهٔ ۷۴ در مجموعهٔ جوابیه‌هایش به نام حاخام صوی،[2] که در آن به پرسشی دربارهٔ مرغی که در بدنش قلبی یافت نشده بود پاسخ می‌دهد به چنان سرنوشتی مبتلا شد. در شرایط عادی، با نبود عضوی عمده مانند قلب نمی‌توان حیوان را به عنوان خوراک حلال واجد شرایط به حساب آورد. اما اشکنازی اجازهٔ خوردن مرغ را داده بود، و دلیلش آن بود که حتماً دخترکی که شکم مرغ را باز کرده تا دل و روده‌اش را پیش گربهٔ خانه بیندازد بدون آنکه متوجه باشد قلب آن را نیز بیرون انداخته است. مرغ به هیچ وجه نمی‌توانسته است بدون قلب زنده بماند، اما از آنجا که پیش از سلّاخی زنده و سر حال بوده تبیین دیگری برای قلب گم‌شده نمی‌توان داشت. به نظر اشکنازی اینکه دخترک بیرون انداختن قلب را منکر بوده است قابل اعتنا نیست، زیرا به احتمال بسیار زیاد

---

1. agunah

2. *Chakham Tzvi*

در آن حال توجه نداشته است. تعدادی از ربیان مشهور با چنان شدتی به حکم اشکنازی حمله بردند که وی مجبور شد مقام حاخامی خود در آلمان را ترک گوید و به آمستردام که از آرامشی نسبی برخوردار بود نقل‌مکان کند. مقاومت آشکار و سازش‌ناپذیر اشکنازی در مورد مسائل عمومی، که باعث می‌شد تعامل دیگر حاخام‌ها با او دشوار گردد، بی‌تردید بر وخامت مشاجرات افزوده بود.

با نگارش جوابیه‌ای که در آن حکمی مشاجره‌خیز به میان می‌آید در واقع جواب‌دهنده شهرت خویش را در معرض داوری نقادانهٔ دیگر ربّیان می‌گذارد. ازاین روی جواب‌دهندگان تمایل داشته‌اند جانب احتیاط را رعایت کنند و احکام راحتی را که ممکن بود سرزنش‌های معاصران «مقدس‌تر از او» را به دنبال داشته باشند کنار گذارند. اما این دقیقاً نشان بزرگی پاسخ‌دهنده است که در مواجهه با مشکلات هلاخایی خلاقیت نشان دهد و اگر راه‌حلی اساسی طراحی کرده است شجاعت انتشار آن را داشته باشد. یکی از حاخام‌های متجدد که اصولگرایی و دانشمندی وی غیر قابل انکار است هدف تظاهراتی از سوی متعصبان یهودی قرار گرفت. آنان با جوابیهٔ وی حاکی از تجویز لقاح مصنوعی در شرایطی خاص، مخالف بودند و اعتراضی عمومی برای آن براه انداختند. همین حاخام، که در جواب برخی پرسش‌ها در باب قوانین خوراکی یهود احکامی ساده صادر کرد، در میان بدگویانش مضحکه شده بود: «اگر حاخام فلان بگوید که غذایی حلال[1] نیست آنگاه حتی غیر یهودیان نیز نباید آن را بخورند.»

پیشرفت‌های فن‌آوری سؤال‌هایی در مورد عمل یهودیان پیش آورده است که در متون و مجموعه‌های هلاخایی سنتی کوچک‌ترین نشانی از آنها نمی‌توان یافت. حاخام‌ها سریع‌ترین و مفیدترین وسیله برای روبه‌رو شدن با این پیشرفت‌ها را همین جوابیه‌ها می‌دانستند. برای مثال، می‌بینیم که تمام

---

1. kosher

قانون‌نامه‌های سنتی ممنوعیت‌های گوناگونِ مربوط به روشن کردن آتش در شنبه‌ها و موعدها را در مجموع بیان کرده‌اند. حال با پیدا شدن الکتریسیته می‌بایست کل موضوع دوباره به بحث گذاشته می‌شد و حاخام‌ها مجبور بودند تلاش فراوانی به کار بندند تا چگونگی کار چراغ‌های الکتریکی و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با شمع یا چراغ‌های نفتی را به خوبی فهم کنند. طبیعی است که درک آنان از مسائل فنی گاه ناقص بود، و احکامی که بر پایهٔ چنان دریافتی صادر می‌شدند به هنگام دست یافتن هلاخائیان به آگاهی‌های فنی بیشتر به کلی تغییر می‌کردند.

در بسیاری از مسائل که از حساسیت برخوردارند حاخام‌های مشهور بدون آنکه اجازهٔ انتشار دیدگاه‌هایشان را بدهند با یگدیگر جوابیه‌هایی رد و بدل می‌کنند. این امر به ویژه در جایی صادق است که می‌خواهند برای موردی خاص حکم ساده‌ای صادر کنند و همچنین آنگاه که یا نمی‌خواهند با خشم هم‌صنفان و عوام محافظه‌کارتر از خود روبه‌رو شوند یا آنکه می‌ترسند اگر در یک مورد آسان‌گیری کنند به دلیل تفسیر نادرستی که از آن خواهد شد در مواردی کاملاً متفاوت نیز حکم آسان ایشان تعمیم یابد و پیاده شود. یکی از این موضوعات حساسیت‌برانگیز مسئلهٔ مَمزِر،[1] یا بچه‌ای است که از زنای با محارم[2] و یا زنای محصنه[3] به دنیا آمده باشد. اگرچه ممزر تمامی حقوق و مسئولیت‌های همکیشان یهودی اش را دارا است اما ازدواج وی فقط با ممزر و یا با نوآیین امکان دارد. این امر مشقت فراوانی برای ممزر به بار می‌آورد: به سختی می‌توان کسی را به خاطر اعمال والدینش که وی را به چنین وضع خاصی کشیده است مسئول دانست. در جاهایی که ممکن است، حاخام‌ها می‌کوشند روشی بیابند که به موجب آن بتوان وضعیت قانونی یک ممزر را لغو کرد. مثلاً در مورد بچه‌ای که از پیوندی زناگونه بدنیا آمده است اگر بتوان

---

1. mamzer

2. incest

۳. adultery؛ در یهودیت، زنا با زن شوهردار منظور است.

ازدواج مادر بچه را بر اساس ادله‌ای فنی نادرست شمرد دیگر رابطهٔ او با پدر بچه در واقع در حکم زنای محصنه نبوده است. چنین اقداماتی به‌ندرت به موارد دیگر تعمیم داده می‌شوند؛ زیرا ممکن است مورد تفسیر غلط قرار گرفته، تشویق به رابطهٔ نامشروع به حساب آیند، چرا که زن و مردی که بدین کار گرفتار می‌شوند معتقد خواهند بود که هر ننگی که به فرزند حاصل از ارتباط آنان بچسبد به سادگی می‌تواند با استدلالات مناقشه‌برانگیز و موقعیت‌سنجانهٔ یک حاخام دلسوز مرتفع گردد.

وقتی در ۱۹۷۲ حاخام شلومو گورِن،[1] یکی از دو سرحاخام اسرائیل، جوابیهٔ مفصلی منتشر کرد و اجازه داد تا برادر و خواهری را که ممزر اعلام شده بودند به راحتی ازدواج کنند و قائل شد که عیبی بر آنان نیست از سوی بسیاری از مقامات حاخامی مشهور مورد حمله قرار گرفت. این قضیه که به ماجرای لانگر[2] معروف شد مثل بمب در اسرائیل صدا کرد. دولت بر نهادهای دینی فشار می‌آورد تا آن خواهر و برادر را از داغ ممزری معاف بدانند. کار گورن وادادن در برابر این فشار محسوب شد و استدلالات هلاخایی وی نامعتبر و مردود به حساب آمدند. در واقع راست‌کیش‌های افراطی در اورشلیم اجتماعی عمومی برپا کردند و در خلال آن جامه بر تن دریدند، و به علت آنچه آن را توهینی به مقدسات از سوی سرحاخام می‌دانستند روزهٔ عمومی اعلام کردند. کل این وقایع نشانهٔ مشکلاتی است که در مقابل جواب‌دهندگانی که می‌خواهند دیدگاه‌های هلاخایی نوعاً مشاجره‌برانگیزی مطرح سازند قد علم می‌کند. باری آن‌چنان‌که پیش‌تر در مورد جوابیهٔ مربوط به مرغ دیده‌ایم مشکلات در تمامی موارد جدید نیستند. تعیین رسم و رویّه‌های هلاخایی از راه به کارگیری جوابیه‌ها، گرچه از همه بیشتر در بین حاخام‌های راست‌کیش یافت می‌شود، اما در میان حاخام‌های محافظه‌کار و اصلاح‌گرا نیز بی‌استفاده نیست؛ با این حال نزد اصلاح‌گرایان اعتباری که هر

---

1. Shlomoh Goren

2. Langer Affair

جوابیه پیدا می‌کند از الزام‌آوری کمتری برخوردار است. جوابیه‌های اصلاح‌گرایان مانند حکم یک متخصص هلاخا دربارهٔ اینکه یهودیان در شرایط خاص چگونه باید رفتار کنند نیست بلکه بیش از همه نوعی توصیه در مورد آنگونه از رفتار است.

۸

زندگی دینی: کودکی وجوانی

مقدمه

الگوهای بسیار پیچیدهٔ اعمال و مناسک یهودیان، که از طریق سازوکارهای هلاخا و تنوعی که در عرف محلی (مینهاگ) وجود دارد تکامل یافته است در موارد بسیار و سطوح متفاوت بر زندگی یهودیان تأثیر می‌گذارد. این الگوهای دینی تعیین‌کنندهٔ رفتار، نگرش‌ها، ساختار خانواده، و حتی نهادهای اجتماعی یهودیان سنتی هستند، و جهانی نمادین بر گرد هر یهودی می‌آفرینند که او را با هم‌دینانش ارتباط می‌دهد و بین او و افراد غیر یهودی تفاوت به وجود می‌آورد. مناسک یهودی را می‌توان برای راحت‌تر فهمیدن به سه بعد اساسی تجزیه و تحلیل کرد. نخست عوامل مرحله‌ای مطرح‌اند که به مقاطع زمانیِ خط سیر زندگی فرد مربوط می‌شوند و در مراحل مختلف حیات فرد یهودی، از تولد گرفته تا نقاط عطف گوناگونی که او در آنها شاهد تغییر نقش و وضع خویش است، و بالاخره تا مرگ و اعمال و مناسِک ملازم آن، بر او تأثیر خواهند گذاشت. در داخل این مدل خطی دومین بعد زمانی را داریم که متشکل از عناصر دوره‌ای است و روز، هفته و سال یهودی را به اجزای زمانی با فاصله‌بندی‌های دینی خاص تقسیم می‌کند. بعد سوم نه خطی است و نه دوره‌ای، بلکه متشکل از مطالباتی است که محدود به زمان خاصی نیستند و برای سراسر عمر فرد یهودی جعل می‌شوند.

این تقسیم سه‌لایه، گو اینکه راحت و ساده است، به هیچ وجه تنها راه دسته‌بندی مجموعهٔ اعمال و مناسک یهودیت نیست. در حالی‌که فلاسفه میصواها را به مقولات الاهیاتی، مثلاً میصواهای عقلی و میصواهای وحیی، تقسیم‌بندی می‌کردند هلاخائیان طرحی را که خود برای مقاصد شرعی در نظر داشتند پیش می‌بردند. تلمود خود، دستورهای ۶۱۳گانهٔ کتاب مقدس را به ۲۴۸ میصوای امری و ۳۶۵ میصوای نهیی تقسیم می‌کند، و به همین ترتیب تمایزی کلی نیز میان مطالبات خدا و مطالبات همنوعان می‌گذارد. در هر چارچوب کلی مقداری تصنع نیز در کار خواهد آمد اما باید دانست که مزیت طرح سه‌لایه‌ایِ استفاده شده در اینجا این است که نشان می‌دهد در یهودیت زمان، در مقابل مکان، از نقشی محوری برخوردار است. باری با خراب شدن معبد در سال ۷۰، با آنکه یهودیت پیوند عمیقی با مکان‌های مقدس سنّت خویش پیدا کرده بود اما مستقل از آن موقعیت‌های تقدیس‌شده عمل کرد و در واقع برای اعمال دینی خود، بر تشکیلات دنیوی مشابهی که برای عمل به دین در خارج از وطنِ مألوفِ آن مناسب‌تر بودند تکیه زد. اینک توضیح ابعاد چندگانه یادشده را با بخش عناصر مرحله‌ای آغاز می‌کنیم:

به دنیا آمدن کودک

تولد کودک رویدادی است که در یهودیت هم از دید رسم دینی و هم از چشم عرف محلی مورد توجه و عنایت است. خطراتی که به دنیا آمدن بچه برای مادر داشت، و نرخ بالای مرگ و میر نوزادان فرآیند وضع حمل را در هاله‌ای از مناسک جادویی فرو برده بود که هدف از آنها نگهداری مادر و جنین از شر شیاطین بود. اگرچه این اعمال خرافه‌آلود در سپیده‌دم طلوع یهودیت ریشه داشت نگرش دستگاه حاخامی نسبت به آنها از دوره‌ای به دورهٔ دیگر تفاوت می‌کرد. توسفتا، که از آثارِ پیش از قرن سوم است، می‌گوید:

آن که پنجره‌ها را با خار مسدود می‌کند، یا آن که بر پایه‌های تخت زنِ

زانو زنجیر می‌بندد، یا کسی که در جلوی او سفره می‌چیند، بداند که اینها کارهای [ممنوع] اِموری‌ها[1] است.(۱)

اما از طرف دیگر ابن‌میمون (قرن دوازده)، که به خاطر مخالفت‌های عقل‌مدارانهٔ خود با اعمال جادویی با انتقادات مراجع حاخامی بعد از خویش مواجه شد و او را «مجذوب تعالیم ملعون فلسفی» دانستند،(۲) می‌نویسد:

کسی را که کژدم یا ماری گزیده باشد مجاز است که، حتی در روز شنبه، بر جای زخم وردی بخواند، تا خیال خود را راحت کند و دل خویش را استواری بخشد. از آنجا که بیمار در خطر است ربیان حتی در صورتی که چنان عملی هیچ اثری نداشته باشد آن را مجاز می‌شمارند تا از ناامید شدن بیمار جلوگیری کنند.(۳)

به طور کلی می‌توان گفت که در تلمود سوابق زیادی برای استفاده از درمان‌های جادویی ووسایل حمایتی دربرابرشیاطین خرابکاریافت‌می‌شوند که مبنای آنها این اصل است: «هر آنچه به خاطر شفا انجام می‌شود نمی‌تواند همچون شیوه‌های اِموری [که ممنوع‌اند] به حساب آید.» هلاخائیان بعدی این امر را به عنوان معیاری برای رفتارهای مجاز پذیرفتند.(۴)

بدین‌ترتیب زنانی که زمان فارغ شدنشان فرا می‌رسید خود را درحلقه‌ای ازتعویذها، حرزها واعمال جادویی متناسبِ احوال زائوها می‌دیدند؛ مثلاً هر چیزی را که در خانه وجود داشت باز می‌کردند تا به باز شدن آسان رحم او کمک رسانده باشند. بسیاری از این چیزها را یهودیان از همسایگان غیریهودی خود وام کرده بودند. اگر چه این امور هنوز دربرخی محافل سنتی یهودیان و به‌ویژه در میان یهودیان شرقی یافت می‌شوند اما امروزه بیشتر یهودیان جدید از کارهایی از این دست که بیش از اندازه خرافه به نظر می‌آیند

---

۱. از ساکنان کنعان قبل از تسخیر آن به دست اسرائیلیان.

رویگردانند. درآمیختن اندیشه‌های قبالایی با آگاهی عمومی یهودیان در قرون وسطا مردمان عادی یهود را نسبت به نیروهای شیطانی دست‌اندرکار جهان بسیار حساس کرد. شکل خاص فرآیند دردناک زایمان را کار نیروهای خارجی‌ای می‌دانستند که با زادوولد آدمیان دشمن‌اند. این بسیار متفاوت است با دیدگاه کتاب مقدس که رنج و زحمت زایمان را بـه لعن شدن حوّا مربوط می‌دانست، و یا با این اندیشهٔ میشنایی که مردن زن در وقت زایمان را به این دلیل می‌دید که وی نسبت به سه میصوایی که از امور اختصاصی مربوط به زنان است غفلت می‌ورزد. میصواهای یادشده عبارت‌اند از دوری از ارتباط جنسی در خلال ایام قاعدگی، پیشکشی از خمیر نان بـه کـاهن، و افـروختن شمع شبات.(۵)

مادر پس از به دنیا آوردن بچه، برای پسر تا هفت روز و بـرای دختر تـا چهارده روز بعد را در ایام قاعدگیِ نفاس به سر می‌برد و در نتیجه از لحاظ دینی ناپاک به حساب می‌آید. در دوران قدیم پیش از آنکه زن برای پاک شدن دوباره، یک قربانی سوختنی و یک قربانی مربوط به گناه به معبد تقدیم کند در مورد دو نوع زایمانِ یادشده به ترتیب سی و سه و یا شصت و شش روز دیگر را نیز صبر می‌کرد. تلمود در بحث از لزوم قربانی مربوط به گناه، که به نـظر می‌رسد در این سیاق مناسبتی ندارد، عقیدهٔ یکی از حکیمان را نقل می‌کند که گفته است به دلیل آنکه در حال تحمل درد زایمان، زن سوگند می‌خورد کـه دیگر هرگز رابطهٔ جنسی با شوهرش برقرار نکند قربانی مربوط به گناه واجب شده است.(۶) با منسوخ گشتن مناسک قربانی و به دنبال آن از ارزش افـتادن قوانین مربوط به ناپاکی شرعی، مادران پس از آنکـه خـونریزی‌های بـعد از زایمان متوقف شود و پیش از آنکه غسل کنند و قادر گـردند کـه بـه روابـط جنسی خود ادامه دهند، تنها یک دورهٔ هفت روزه را مراعات می‌کنند. با این حال جماعت‌هایی هم هستند که در آنها زن و شوهر در مورد پسر یا دختر به ترتیب برای مدت چهل یا هشتاد روزِ کامل از تماس جنسی پرهیز می‌کنند،

اگرچه ابن‌میمون دربارهٔ چنین عملی می‌گوید:

> این سنّت نیست، بلکه یک اشتباه... و بدعت است... زیرا آنها این را از صدوقی‌ها (یعنی قِرائیم[1]) فرا گرفته‌اند. میصوا و واجب است که آنها را واداریم تا این بدعت را از قلب‌هایشان بزدایند.(۷)

بچه

در کتاب مقدس و در سرتاسر نوشته‌های ربیان علاقهٔ بسیار زیادی نسبت به پسران به چشم می‌خورد و به وضوح میان خوشی حاصل از تولد نوزاد مذکر و خوشحالی در تولد نوزاد مؤنث تفاوت وجود دارد. پسرها به ایفای نقش‌هایی اجتماعی، اقتصادی و دینی در جامعهٔ یهود خواهند پرداخت که برای دخترها امکان آن به میان نمی‌آید. یکی از گفته‌هایی که در تلمود بسیار تکرار شده است این است:

> ممکن نیست دنیایی بدون زن و مرد موجود باشد. با این حال خوشا به حال مردی که بچه‌هایش پسرند و بیچاره کسی که فرزندانِ دختر دارد.(۸)

اگرچه دیدگاه‌های دیگری، که کمتر یک‌جانبه هستند، نیز یافت می‌شوند اما هیچ‌یک منکر برتری نسبی پسربچه‌ها نیستند. این تفاوت‌ها را می‌توان از مراسم و آدابی که تولد پسر یا دختر را در بر می‌گیرند فهمید. در حالی‌که به خاطر پسرها در اولین جمعه‌شب پس از تولد، و در هشتمین روز پس از مراسم ختنه، و نیز در مورد نخست‌زاده‌ها یک ماه پس از تولد دستور برپایی ضیافتی داده شده است اما به خاطر دخترها چنین جشن و سرورهایی وجود ندارد. تنها چیزی که مرسوم است آن است که پدر نوزادِ دختر در اولین شنبهٔ پس از تولد، اسم او را در کنیسا و در میان جمع اعلام نماید و گردآمدگان را به

---

۱. توضیح از متن است.

خوراکی مختصر پس از مراسم مذهبی شنبه، که قیدّوش[1] نامیده می‌شود، دعوت کند.

این نابرابری‌ها که میان مراسم مرتبط با جنس‌های مختلف وجود دارد برخی یهودیان جوان‌تر را در آمریکای شمالی بر آن داشته تا در ارتباط با تولد دخترها در پی آیین‌های مفصل‌تری برآیند. انگیزهٔ این امر از آنجا آمده است که مکاتب منادی آزادی زنان در ایالات متحدهٔ آمریکا به درون جمع یهودیان سنتی نیز سرایت کرده‌اند. تلاش‌های چندی صورت گرفته است تا مناسک منسوخ را تجدید حیات بخشند، مانند رسم کاشتن درخت کاج در زمان تولد یک دختر، که از چوب آن بعدها در ساختن سایه‌بان مراسم ازدواج وی استفاده می‌شود.(۹) نمونهٔ بنیادی‌تر این نوآوری‌ها تلاش برای به وجود آوردن آیین ختنه‌ای برای دختران، بدون هیچ‌گونه عمل جراحی، است تا اندیشهٔ وارد شدن بچه به پیمان ابراهیم که مضمون اصلی ختنهٔ پسران به شمار می‌رود دربارهٔ دختران نیز صادق باشد. تا به امروز دستگاه حاخامی از چنین آیین‌هایی چندان حمایت نکرده است.

ختنه

بریت میلا[2] برداشتن پوستهٔ جلوی آلت تناسلی پسربچه در روز هشتم تولد وی از دستورهای هلاخایی‌ای است که بر عهدهٔ پدر آن بچه است. در اوایل، پدر خود این کار را انجام می‌داد اما امروزه بیشتر مردم از خدمات ختنه‌کنندگان حرفه‌ای، یا موهِل،[3] استفاده می‌کنند. اینان به دلیل آنکه انجام عمل ختنه میصوا شمرده می‌شود معمولاً دستمزدی مطالبه نمی‌کنند. ضرورتی ندارد که موهل پزشک باشد، با این حال پزشکان یهودی‌ای که ختنه را مطابق شرایط هلاخایی انجام می‌دهند نیز وجود دارند. اغلب می‌بینیم که

---

1. kiddush
2. berit milah
3. mohel

این وظیفه را قصاب‌های شرعی که از پیش مهارت لازم در استفاده از تیغ را کسب کرده‌اند بر عهده می‌گیرند. به لحاظ نظری زنان نیز می‌توانستند ختنه را انجام دهند، و حتی در کتاب مقدس می‌بینیم که همسر موسی این کار را انجام می‌دهد، اما از آنجا که برخی هلاخاییان با این عمل مخالف بوده‌اند تأکید بر ترک آن است.(۱۰) هر یهودی بالغ مذکری که بدعت‌گذار شناخته نشود مجاز به ایفای نقش موهِل است و بنا به رسم، چنین شخصی پیشنمازی را در روز ختنه به عهده می‌گیرد. شرکت‌کنندهٔ مهم دیگری که در این مراسم حضور دارد سَنداق[1] است که بچه را در حین انجام ختنه در دامان خود نگه می‌دارد: این نقش را زنان نیز می‌توانند ایفا کنند و در واقع در بعضی جماعات یهودیان شرقی این کار صورت می‌گیرد، اما هلاخاییان اشکنازی از این کار نهی می‌کنند، زیرا آن را قبیح می‌دانند.(۱۱) سنداق نوعی پدر معنوی برای بچه به حساب می‌آید، و درخواست از کسی برای انجام چنان نقشی افتخار بزرگی برای او به شمار می‌رود. اگرچه سنداق تماماً مفهومی پساتلمودی است اما از جایگاه مهمی در مراسم دینی برخوردار شده است و یکی از ربیان آن را با مذبح که بر آن بخور پیشکش و سوزانده می‌شد هم‌ردیف قرار داده است. در برخی اعمال دینی سنداق حتی بر موهل نیز برتری داده می‌شود.(۱۲)

غیر از پدر و مادر، بچه، موهل و سنداق نقش‌آفرینان دیگری نیز به مرور ایام به صحنهٔ این مراسم افزوده شده‌اند. در میدراش آمده است(۱۳) که اِلیا،[2] نبیِ غیور قرن نهم ق‌م که اسرائیل را به خاطر نگه نداشتن عهد خدا به سختی توبیخ کرد، در هر مراسم ختنه‌ای حاضر می‌شود و از همین رو برای وی صندلی مخصوصی کنار می‌گذارند.

در قرون وسطا نقش‌های دیگری به این مراسم اضافه شدند. از جملهٔ آنها

---

1. sandak (sandek)

۲. همان الیاس یا ایلیای نبی.

کِواتر[1] و کواترینِ[2] اشکنازی‌ها بود که پدر معنوی دوم و مادر معنوی بچه محسوب می‌شدند و وظیفهٔ آنها آوردن او به محل ختنه بود. اغلب برای این منظور زوجی انتخاب می‌شدند که بچه‌ای از خود نداشتند، چرا که عقیده داشتند مشارکت آنان در این عمل نوعی سگولا[3] برای تولید نسل است، یعنی به گونه‌ای سحرانگیز در آن مؤثر واقع می‌شود.

در صورت سلامت بچه ختنهٔ وی در هشتمین روز پس از تولد، حتی اگر آن روز شبات یا موعد باشد، صورت می‌گیرد. موهل از قبل بچه را معاینه خواهد کرد تا مطمئن شود که به یرقان یا بیماری دیگری که می‌تواند عمل را به تأخیر بیندازد مبتلا نیست. در شب جمعهٔ پیش از ختنه، آشنایان دوستان و همسایگان در خانهٔ والدین بچه جمع می‌شوند تا خوردنی‌های مختصری را که در این مورد خاص شامل خوراکی سنّتی مانند نخود[4] می‌شود صرف کنند. دلیل این جمع شدن، که در برخی جوامع به شالوم زاخار،[5] یا «سلامتیِ مرد» معروف است، روشن نیست. در یکی از این عقیده‌ها حتی اظهار شده که آن کار نوعی اطعام مخصوص مراسم سوگواری است و به خاطر تورا برپا شده است؛ زیرا نوزاد تورا را پیش از تولد دریافت کرده اما به هنگام به دنیا آمدن فراموشش کرده است، و نخود در واقع در یهودیت خوراکی مراسم سوگواری است.

صبح روز ختنه، پس از آنکه دعاهایی می‌خوانند بچه توسط کِواترین به اتاق، یا به کنیسا، و یا در اسرائیل به سالن مخصوص این کار در بیمارستان برده می‌شود. حاضران با بچه که توسط کواتر نگه داشته می‌شود خوش و بش می‌کنند و در همین حال آیات گوناگونی از کتاب مقدس توسط پدر، موهل و میهمانان زمزمه می‌شود. بچه را برای لحظه‌ای روی صندلی اِلیا می‌گذارند و پس از آن در دامان سنداق قرار می‌گیرد. موهل وضعیت بچه را تنظیم می‌کند در

---

۱. kvater؛ از gevatter آلمانی و به معنای پدر معنوی.

2. kvaterin

3. segulah

4. chickpea

5. Shalom Zakhar

حالی که سنداق هر دو پا را محکم نگه می‌دارد. آنگاه موهل یا با انگشت پوست سر آلت را می‌گیرد و یا برای ثابت نگه داشتن آن از یک گیرهٔ چنگکی استفاده می‌کند، و دعای برکت می‌خواند. پس از بریده شدن پیشْ‌پوست پدر بچه بِراخایی می‌خواند که با این کلمات خاتمه می‌پذیرد: «همان‌که به ما فرمان داده است که طفل را به عهد پدرمان ابراهیم داخل کنیم». پس از آن موهل با ناخن‌هایش جدار داخلی پوست سر آلت را بر می‌گرداند و عقب می‌زند تا سرِ آلت کاملاً نمایان شود. این کار اخیر اگرچه در شکل‌های غیر یهودی ختنه وجود ندارد اما بخش اساسی آداب ختنهٔ یهودی است و بدون آن ختنه ناقص محسوب می‌شود.(۱۴)

قسمت آخر این آیین عبارت است از مِصیصا،[1] یا مکیدن و بیرون آوردن خون از زخم توسط موهل. این عمل در ابتدا به عنوان اقدامی درمانی به وجود آمد تا از جریان روان خون اطمینان یابند،(۱۵) اما از آنجا که معلوم شده ممکن است در این حالت بیماری‌هایی منتقل شوند آن عمل هر روز بیش از پیش موضوع مشاجرات جدی واقع شده است. در حالی که اغلب گروه‌های سنتگرای افراطی بر روش سنتی مصیصا تأکید می‌ورزند، بسیاری از حاخام‌های جدید عمل مکش خون با استفاده از لوله‌های شیشه‌ای را که رواج یافته است مجاز می‌دانند. با این همه مصیصا جزو ختنه نیست و بدون آن عمل ختنه کامل محسوب می‌شود. اما اگر موهل این‌کار را انجام نمی‌داد برای همیشه از ختنه کردن منع می‌شد. پس از پایان عمل موهل در ملأ عام اسم بچه را برای اولین بار اعلان می‌کند: «نام این پسر در اسرائیل فلان پسر بهمان خواهد بود.» معمولاً پیش از این امر براخایی بر شراب و برکت دیگری راجع به عهدی که خدا درتن آدمی قرار داده است خوانده می‌شود. در خاتمه آن شراب را می‌نوشند و به بچه نیز از آن می‌دهند. آنگاه نوبت خوراکی این مراسم فرا می‌رسد.

---

1. metzitzah

معنای ختنه

گذشته از اهمیت ختنه به عنوان نماد عهد، دربارهٔ معنا و هدف از ختنه درنوشته‌های یهودی اظهارنظرهای زیادی وجود دارد. ختنه می‌آموزد که آدمی باید خویش را کامل گرداند، با هر عضوی از بدنش بندگیِ خدا کند، به وضع طبیعی‌اش راضی نماند، و نگذارد که در فساد محیط خود غوطه‌ور شود بلکه باید قدسی گردد. ختنه را کفارهٔ گناه آدم، نشان تعالی پیدا کردن اسرائیل از حد طبیعت، و علامت مشخصهٔ یهودی دانسته‌اند. در تفسیر آن حتی گفته شده است که شهوت جنسی مرد را کم می‌کند. در دوران جدید یهودیان به دنبال آنند که با ادلهٔ پزشکی به توضیح و دفاع از این عمل بپردازند. این فکر نخستین بار در قرن اول و از زبان فیلون یهودی اظهار شد. مزایا یا معایب ختنه از دیدگاه پزشکی هر چه باشند، و نیز تبلیغاتی از این دست که برای فهمیدن اهمیت آیین ختنه در دین یهود به وجود آمده، از هر ارزشی که برخوردار باشند، حقیقت آن است که یهودیان به همان اندازه که به خاطر سلامتی ختنه می‌کنند به جهت دلایل دینی هم به انجام آن می‌پردازند.

تا آنجا که از هلاخا بر می‌آید آیین ختنه در واقع کارکرد نسبتاً پیچیده‌ای دارد. اگرچه هر یهودی مذکری باید ختنه شود اما یهودی ختنه‌ناشده، در عین حال هنوز یهودی است و جامعه او را یهودی می‌داند. با آنکه کتاب مقدس تهدید کرده است که هر فرد مذکر ختنه‌ناشده‌ای از قومش برکنده خواهد شد اما یهودیت آن را به این معنا فهمیده است که او را با مرگی نابهنگام مجازات خواهند کرد و بی‌بچه خواهد مرد.(۱۶) تهدید مذکور را به این معنا نگرفته‌اند که ختنه آیین پذیرش و ورود به جماعت اسرائیل است. بچهٔ یهودی‌ای که دو برادر بزرگ‌ترش پس از ختنه، شاید مثلاً به سبب هموفیلی، مرده باشند تا آنگاه که باندازهٔ کافی قوی و سرحال به نظر نیاید ختنه نخواهد شد؛ اما با این وصف در اعتبار یهودی بودن وی تردیدی نیست.(۱۷) اگرچه بر اهمیت این آیین در نوشته‌های ربیان تأکید فراوان شده است اما با دیگر ویژگی‌های اصلی

زندگی یهودی که از تقدسی خاص برخوردار نیستند هم‌ردیف است. این نکته از تبریکاتی که در مراسم ختنه گفته می‌شود پیدا است: «همین‌طور که به پیمان در می‌آید امید است که به تورا برسد، وارد قبهٔ عروسی شود، و اعمالش غمخوارانه باشد.»[(۱۸)]

واقعیتی که مسئله را پیچیده می‌کند این است که مذکر بیگانه‌ای که به یهودیت تغییر دین می‌دهد باید ختنه شود؛ یا اگر پیش از آن ختنه شده است باید به عنوان شرطی لازم در گرویدن به یهودیت، به ختنهٔ مجددِ نمادینی که عبارت از ریختن قطره‌ای خون از آلت است تن دهد. اگرچه در تلمود رأی اقلیتی از عالمان را نیز می‌توان یافت که قائل به پیش‌شرط بودن این آیین برای تغییر دین نیستند اما از نظر هلاخا بدون آن عمل به هیچ نحو نمی‌توان تغییر دین داد و یهودی شد.[(۱۹)] از آنجا که در نوکیش شدن تصور بر آن است که نوکیش به محض یهودی شدن دوباره متولد شده است،[(۲۰)] لزوم ختنه از نتایج ورود به این مرحله است. گرفتاری بعدی این رسم است که اعلان نام بچه پس از انجام یافتن ختنه حتماً باید در ملأ عام باشد. این نام، که اسم عبری بچه است و چه‌بسا در سرزمین‌های آوارگی با نامی که بر گواهی تولد وی ثبت می‌شود متفاوت باشد، نامی است که در تمامی مراسم و اسناد دینی مطرح می‌شود. فقط در صورتی که فرد یهودی بیماری وخیمی پیدا کند نام وی را عوض می‌کنند یا چیزی به آن می‌افزایند؛ زیرا اعتقاد بر آن است که نام جدید و در نتیجه شخصی که نام جدید پیدا کرده است از ارادهٔ شیطانی‌ای که برای نام پیشین یا صاحب آن نام گرفتاری آفریده بود آزاد خواهد شد. در رستاخیز با همین نام عبری افراد یهودی را به یاد خواهند داشت و از مردگان برخواهند انگیخت. به همین جهت هر فرد یهودی آیه‌ای از کتاب مقدس را که با حرف اول نام وی شروع و با حرف آخر آن ختم می‌شود هر روز در نمازهایش تکرار می‌کند تا نام وی در رستاخیز فراموش نشود. باز به همین دلیل بچه‌ای راکه پیش از ختنه می‌میرد در کنار قبر ختنه می‌کنند، و نامی عبری

به او می‌دهند تا در آینده از قبر برانگیخته شود.[۲۱] پس از آنکه بچه ختنه شد برای آنکه به او نامی دهند، و در واقع برای تبدیل شدن به یک یهودی، دیگر هیچ کمبودی نیست؛ اما این امر گویا با تصویر کلی‌ای که به عنوان دیدگاه هلاخا در این باره متذکر شدیم ناسازگار است؛ زیرا گفتیم که ختنه تغییری در منزلت بچهٔ یهودی به وجود نمی‌آورد. این تصور در مورد ختنه، که آن را آغاز مرحله‌ای جدید می‌دانند، در نوشته‌های قبالائیان نمود بارزی می‌یابد. از این رو ربی اوراهام عَزولای،[۱] با تکیه بر عبارتی در زوهر،[۲۲] می‌نویسد:

> بدان که مرد را مرد نمی‌خوانند مگر آنکه آیین ختنه درباره‌اش انجام گرفته باشد. بدون آن وی را روح شیطانی می‌نامند نه مرد... تا زمانی که نیروهای شیطانی بر پیش‌پوست و ناپاکی مرد تسلط دارند ممکن نیست روح برتر بر او فرود آید. در نتیجه نمی‌توان او را اسرائیلی نامید. به همین جهت نزد ما رسم است که تا ختنه صورت نگیرد نام فرد اعلان نمی‌شود، زیرا آنگاه دیگر پیش‌پوست وناپاکی‌اش برطرف شده است... آنگاه می‌تواند مردی اسرائیلی خوانده شود ... از این رو گفته‌اند که به واسطهٔ میصوای ختنه مرد را اسرائیلی می‌نامند.[۲۳]

در این مورد، همانند موارد دیگر در یهودیت، چنین به نظر می‌رسد که قبالا و رسوم عامیانه نوع قدیمی‌تری از این رسم یهودی را که در آن ختنه پیش‌شرط لازمی برای ورود و قبول در جامعه بوده است نگه داشته، و یا باز تولید کرده است، در حالی که هلاخا به نقش این آیین روح بخشیده و یا آن را توجیه عقلانی کرده است و در ادامه نیز آن را حالت آیین‌های مقدس خاص بیرون آورده است.

با ورود یهودیان به فرهنگ متجدد اروپایی و با پیدایش یهودیت اصلاح‌طلب در قرن نوزدهم، گرایشی پیدا شد که ختنه را چیزی در حد اعمال

---

1. Azulai

بربرها و دور از شأن یهودیان روشنفکر می‌دانست. جناح تندرو نهضت اصلاح به رهبری ساموئل هولدهایم[1] (۱۸۰۸-۱۸۶۰) مدعی بودند که یهودی ختنه‌نشده از همه جهت یهودی است، و باید انجام آن عمل منع شود. آنان به دنبال تفسیری مجدد از پیمان ابراهیم به زبان صرفاً معنوی بودند. اگرچه امروزه اکثریت یهودیان اصلاح‌طلب پسران خویش را ختنه می‌کنند اما این کار غالباً آن‌قدر که عملی بهداشتی به شمار می‌آید آیینی دینی دانسته نشده است. در ایالات متحده که یهودیت اصلاح‌طلب بیشترین پیرو را دارد ختنه عملی تقریباً رایج و مرسوم است که پزشکان در بخش زنان بیمارستان‌ها در مورد یهودی و غیریهودی به‌یکسان انجام می‌دهند. حصار میان یهودیان ختنه‌شده و مسیحیان ختنه‌نشده، که نهضت اصلاحی قرن نوزدهم با لغو ختنه در پی برداشتن آن بود، دیگر وجود ندارد. تنها مخالفت ایدئولوژیک با ختنه، که هنوز هم در میان یهودیان پیدا می‌شود از درون جوامع سوسیالیست اروپای شرقی سربرمی‌آورد. اینان خود را وقف تقویت فرهنگ یهودی، و بالاخص فرهنگ یودایی کرده‌اند اما با اعمالی که صرفاً جنبهٔ شعایری یا دینی دارند مخالف‌اند.

فدیهٔ نخست‌زاده

بر خلاف رسم ختنه، که هنوز در میان یهودیان تقریباً به طور عام به آن عمل می‌شود، فدیه دادن برای پسر نخست‌زاد، پیدْیون هِبِن،[2] رسمی است که فقط در بین سنّت‌گراها پابرجا مانده است. دلیل اصلی این آیین این نکته است که نخست‌زاده تقدس خاصی به دست می‌آورد؛ زیرا در یهودیت فرض بر این است که او مقام کاهنی دارد.

با این حال عملاً این وظیفه به کوهن[3] منتقل شده است و به همین جهت او

---

1. Samuel Holdheim

2. pidyon ha-ben

۳. کاهن، افراد نسل هارون.

با دریافت مبلغ مختصری از پدر، بچه را آزاد می‌کند.[۲۴] بلافاصله پس از گذشتن سی روز از تولد کودک، که دیگر به نظر می‌رسد قابلیت زنده ماندن را دارا است، صورت می‌گیرد. مراسم یادشده فقط آنگاه ضرورت می‌یابد که هیچ‌یک از پدر یا پدربزرگ مادریِ بچه کوهن و یا لاوی نباشند. در میهمانی‌ای که پدر بچه ترتیب می‌دهد و کوهنی را به آن دعوت می‌کند آیین فدیه انجام می‌گیرد. پس از آنکه میهمانان با هم غذا صرف کردند کوهن بچه را می‌گیرد و از پدر کودک می‌پرسد که آیا وی ترجیح می‌دهد که پسر نخست‌زاده‌اش را نگه دارد یا پنج سکهٔ نقره‌ایِ لازم برای آزاد کردن وی را. پدر جواب می‌دهد که پسرش را می‌خواهد و پس از خواندن براخاهای مناسب مقام، سکه‌ها را به کوهن تقدیم می‌کند و کوهن بچه را برمی‌گرداند. آنگاه آیات و براخاهای گوناگون دیگری نیز می‌خوانند. و پایان مراسم، برکت دادن بچه با برکات خاص کاهنی است (اعداد ۶: ۲۴ـ۲۶).

صرف‌نظر از لزوم انجام آیین فدیه در مورد نخست‌زادهٔ مذکر، هلاخا او را فقط در دو موضوع با بچه‌های دیگر فرق گذاشته است. وی باید روز قبل از عید پسح را که در آن نخست‌زادگان مصریان کشته شدند و نخست‌زادگان اسرائیلیان زنده ماندند روزه بگیرد. همچنین سهم دوبرابری از مایملک پدرش را به ارث می‌برد. دختر منزلت نخست‌زاده را ندارد. در واقع اگر فرزند یا نوادهٔ مذکری دربین باشد دختر سهمی ازدارایی پدرش نخواهد داشت.[۲۵]

تعلیم بچه

در یهودیت همیشه طرز تلقی‌ها در مورد روش پرورش دادن پسر خردسال و روش پرورش دختر خردسال متفاوت بوده است. این تفاوت را می‌توان در آیین‌هایی که دوران بچگی و نوجوانی آنان را در بر می‌گیرد مشاهده کرد. تا سه سالگی اجازه می‌دهند که پسر و دختر بدون آنکه از هم جدا نگه داشته شوند بزرگ شوند. در برخی جوامع در سه سال نخست عمر، موی سر پسر را

کوتاه نمی‌کنند تا همانند خواهرش باشد. بلافاصله پس از آنکه موی سر پسر کوتاه می‌شود (اُوپشِرینیش)[1] آموزش وی در زمینهٔ ویژگی‌های دینی مخصوص جنس او آغاز می‌گردد. سه سالگی از آن رو انتخاب شده است که بچه در آن سن به سخن گفتن می‌آید، و به توصیهٔ تلمود وی باید از آن ایام اولین آیات خویش را از کتاب مقدس فراگیرد.(۲۶) با کوتاه کردن موی سر و با باقی گذاشتن دو طرهٔ طرفینی (پِئوت)[2] که روی گوش‌ها آویزان می‌مانند بچه با میصوای کوتاه نکردن گوشه‌های موی سر، که در کتاب مقدس دستور آن آمده است آشنا می‌شود.(۲۷) نیز مرسوم است پوشیدن طَلّیت قاطان[3] یا زیرجامهٔ مخصوصی که حواشی آن بنا به دستور دیگری از کتاب مقدس(۲۸) ریشه‌دار است در این سن آغاز شود؛ پسران عرقچینی (معروف به یَرمُولکه،[4] کِپِّل[5] یا کیپا[6]) نیز بر سر می‌گذارند.

اگرچه برای دختر سه ساله مراسم دینی آشنایی یافتن با وظایفی که در آینده به عنوان یک زن یهودی بر عهده خواهد داشت وجود ندارد اما وی به لحاظ جنسی از همان سن و سال یک زن به حساب می‌آید. از این رو قوانینی که مرد و زن را از تنها ماندن با یکدیگر در خلوتِ اتاق یا خانه‌ای در بسته، یا یِحود،[7] منع می‌کنند دربارهٔ دختر سه ساله نیز پیاده می‌شوند. این قوانین در مورد پسران فقط از نُه سالگی به اجرا در می‌آیند و دلیل آن این است که زن و مرد از سنّ‌های یادشده باندازهٔ کافی بالغ هستند که موضوع تمایلات جنسی واقع شوند. به بیان هلاخا آنها برای برقرار کردن آمیزش جنسی آمادگی دارند.(۲۹) این‌گونه ممنوعیت‌های مربوط به یِحود برای آن دسته از یهودیان راست‌کیش که در ساختار پیچیدهٔ جوامع شهری جدید زندگی می‌کنند

---

1. upsherinish
2. peot
3. tallit katan
4. yarmulke
5. kappel
6. kippah
7. yichud

مشکلات قابل توجهی به بار می‌آورد. یهودیت شرقی کل مفهوم یحود را به‌راحتی مسکوت گذاشته و معتقد است که نمی‌توان آن را در دیدگاه‌های جدید مربوط به روابط زن و مرد به کار گرفت.

در میشنا[۳۰] نسبت به معقول بودن آموزش دختران یهودی تردید روا داشته‌اند؛ هلاخائیان بعدی نیز رأی منفی را پذیرفته‌اند، اما با این حال توصیه کرده‌اند که آن بخش از اعمال یهودی که دربارهٔ زنان است به دختران آموزش داده شود.[۳۱] علی رغم این دستور روشن، و این حکم زوهر که مقصود از نزول تورا فقط آن بوده است که به مردان ارائه شود،[۳۲] آموزش زنان یهودی در زمینهٔ بسیاری از شاخه‌های دانش یهودی به یکی از خصیصه‌های نهادینه‌شدهٔ زندگی مدرن یهودیان تبدیل شده است. در ۱۹۱۷ نهضت بِت یَعَقوو[1] اولین مدرسهٔ دخترانهٔ خویش را در اروپای شرقی و در سایهٔ حمایت‌های سازمان شدیداً سنتگرای اگُودت یِسرائل[2] بازگشایی کرد، وامروزه شبکهٔ کاملی از مدارس و حوزه‌های علمیهٔ مخصوص زنان را اداره می‌کند. کالج زنان اشترن[3] در نیویورک، موسسه‌ای که با گرایش راست‌کیشی مدرن در یهودیت هم‌خوان و نزدیک است، حتی برنامهٔ مطالعات تلمودی نیز برای دختران ترتیب داده است. دیگر گروه‌های راست‌کیش، گرچه تلمود را از امور فقط مختص مردان می‌دانند و تعلیم آن به زنان را نقض بی‌محابای منهیات هلاخایی می‌شمارند، اما در دیگر حیطه‌های مطالعات یهودی برای زنان برنامه‌های گسترده و متنوعی تدارک می‌بینند. این چرخش ظاهری در رویهٔ راست‌کیش‌ها نسبت به تعلیم و تربیت زنان را می‌توان به چند روش تبیین کرد. از جهتی این امر نتیجهٔ رهایی یافتن یهودیان، و بازتابی از نقش آشکارتری است که زن‌ها در حیات یهودی به عهده گرفته‌اند. یکی از دلایل خوب این امر آن است که می‌گویند در شرایطی که از اطراف فشارهای

---

1. Bet Yaakov Movement
2. Agudat Israel
3. Stern College for Women

خصمانه‌ای به یهودیت وارد می‌شود تنها در صورتی دختران یهودی می‌توانند ارزش‌های سنتی خود را نگه دارند که با تربیتی که می‌یابند آمادگی مقابله با آن چالش‌ها را داشته باشند.(۳۳) اکنون فقط یهودیت اصلاح‌گرا و بازسازی‌خواه و محافظه‌کار تا حد بازگذاشتن دوره‌های آموزشی به روی زنان، که امکان انتصابات حاخامی نیز در آنها وجود دارد، پیش رفته‌اند.

از نتایج رشد آموزش دینی زنان، که ساختار سنتی خانواده و الگوی سنتی اقتدار و اعتبار آن را به هم زده، این است که اینک برخی زنان بهتر از شوهرانشان از آموزه‌های یهودیت بهره‌مندند. بعضی برنامه‌های آموزش زنان برای آن طراحی شده‌اند که دانشجو را با اطلاعاتی عمومی در باب اندیشه‌ها، تاریخ و اعمال دینی یهودیان آشنا سازند. برنامه‌های تعلیماتی دانشجویان مرد در بسیاری از مؤسسات تأکید زیادی را که به قیمت طرد دیگر حیطه‌ها بر مطالعات تلمودی داشته‌اند حفظ کرده‌اند. شماری از حاخام‌های مشهور، هم در قرون وسطا و هم در این دوره، نگرانی خویش را از تأکید و تمرکز بی‌جهتی که بر مطالعات تلمودی، و به‌ویژه بر روش‌های آموزش تلمود در یشیواها، یا مدارس عالی تعالیم دینی وجود داشته است، ابراز کرده‌اند.

اعتراض آنان خصوصاً متوجه روش پیلپول بوده است که متون تلمودی و شروح آنها به وسیلهٔ آن تجزیه و تحلیل می‌شدند تا متناقضات با هم سازگار آیند، و یا تفاوت‌های ظریف معنایی آنها پیدا شوند. براساس برخی نوشته‌ها ربی یعقوو پولاک[1] یکی از مدافعان بزرگ پیلپول در قرن شانزدهم، زمانی با کمک متنی از تلمود که شاگردانش چند صفحه از آن را جدا کرده بودند درسی تهیه و ارائه کرد. وی بی‌آنکه متوجه ناپیوستگی مطالب شود به راحتی درس را ادامه می‌داد و بحثی را که بر اساس صفحهٔ مورد مطالعه‌اش تنظیم کرده بود با بحث چند صفحه بعد از آن مرتبط می‌کرد.(۳۴) ربی یهودا لوئو اهل پراگ و

---

1. R. Jacob Pollack

از الاهیدانان یهودی که در نسل پس از پولاک می‌زیست می‌گفت کسانی که پیلپول خوانده‌اند عمر خود را با دروغ‌ها تلف کرده‌اند، و بهتر آن بود که رها می‌کردند و به نجاری می‌پرداختند.[۳۵]

آغاز بلوغ

با به وجود آمدن صفات ثانویهٔ جنسی در پسر یا دختر یهودی، یعنی صفاتی که به دوران بلوغ مرتبط‌اند، و به‌ویژه با رشد موی بالای عورت دورهٔ جدیدی برای آنان آغاز می‌شود. دختر پس از ۱۲ سالگی و پسر بعد از ۱۳ سالگی و در حالی که دو تار مو بر شرمگاه خود دارند بالغ به شمار می‌آیند، و از این رو مسئول اعمال خویش در زمینه‌های دینی خواهند بود.[۳۶] کودک در سال‌های پیش از بلوغ برای وظایف دینی و جنسی‌ای که به عنوان فردی بالغ بر عهده خواهد گرفت آمادگی‌هایی کسب می‌کند. کودکان از آنگاه که قادر به فهم مفاهیم خدا و الزامات دینی باشند تشویق می‌شوند که از ضوابط هلاخایی تبعیت کنند. اگرچه به لحاظ نظری برای علامت بلوغ وجود موی بالای عورت ضرورت دارد اما عملاً عامل سنی کفایت می‌کند. ربی‌ها امکان این امر را که موی یادشده می‌تواند در چنین سنتی کاملاً آشکار شود مسلم می‌گرفتند و از این رو دختر یا پسر به ترتیب در ۱۲ یا ۱۳ سالگی می‌بایست «یوغ فرامین» را گردن گذارد. با این حال برای تعیین اینکه آیا فلان دختر و پسر حقیقتاً به لحاظ جنسی زن یا مرد به حساب می‌آیند، و درنتیجه از دید هلاخا مجاز به ازدواج با فردی از جنس مخالف هستند یا نه، ظهور صفات ثانویهٔ جنسی همچنان از اهمیت برخوردارند.

تمایزی که میان پسر و دختر وجود داشته و قبلاً در تشریفات مربوط به تولد و نوزادی آنان نمود یافته است در مرحلهٔ گذر از کودکی به بزرگسالی نمود آشکارتری می‌یابد. به محض آنکه پسر از ۱۳ سالگی در می‌گذرد بلوغش را با مراسمی معروف به بَر میصوا، به معنای «پسر مکلف» جشن

می‌گیرند. اگرچه در نوشته‌های تلمودی اثری از این مراسم نیست اما از لااقل قرن چهاردهم به بعد بر میصوا بدل به بخش لاینفکی از زندگی یهودی شده است.(۳۷) رسم متداولی که در مورد پسری که به مرحله بر میصوا رسیده است اجرا می‌شود این است که او را دعوت می‌کنند تا در مراسم خواندن نمازهای هفتگی که از روی طومار تورا و در صبح‌های شنبه در کنیساها خوانده می‌شوند شرکت کند. از آنجا که به کودکان اجازهٔ شرکت در این آیین داده نمی‌شود حضور پسر در مراسم به منزلهٔ اعلام بلوغ او به جمع مؤمنان است. اعضای خانواده و میهمانان مدعو در کنیسا حضور می‌یابند تا شاهد مراسم باشند. پس از آنکه پسر براخای پایانی نماز را می‌خواند پدر شکر خدای را به جای می‌آورد که وی را از مسئولیت‌های گناهان پسرش رهانیده است.(۳۸) پس از مراسم، پذیرایی مختصری به نام قیدّوش،[1] که از سوی پدر و مادر پسر ترتیب داده می‌شود صورت می‌گیرد، و معمولاً چند نطق تبریک نیز ایراد می‌شود. در طول مراسم، حاخام در موعظه‌اش همچنان‌که ازقدر و ارزش پدر و مادر، و پدربزرگ و مادربزرگ‌هایی که برای آنان امکان برخورداری از این شادی بزرگ خانوادگی به سبب بر میصوا فراهم آمده است سخن می‌گوید، کلماتی نیز خطاب به پسر بر میصوا، در نصیحت و تشویق به امور دینی، ادا می‌کند. جشن خانوادگی مذکور به ناحَت[2] معروف است (در زبان یودایی به آن ناحَس[3] می‌گویند).

پس از روز بر میصوا والدین پسر در یکشنبه یا یکی از ایام هفته (جز تعطیل شنبه) اعضای خانواده، دوستان، و اغلب چند تن از آشنایان نزدیک را به میهمانی دعوت می‌کنند. این ضیافت معمولاً پر ریخت و پاش است، و نشان از وضعیت آن خانواده در میان جامعه دارد. والدین به لحاظ اجتماعی خود را تحت فشار می‌بینند تا جشن بر میصوا را به گونه‌ای ترتیب دهند که اگر پر زرق

---

1. kiddush
2. nachat
3. nachas

و برق‌تر از مراسمی که همسایگانشان گرفته‌اند نیست لااقل چیزی در حد مراسم آنان باشد. همین امر یهودیان متوسط جوامع غربی را به این نتیجه رسانده است که اهمیت دینی بر میصوا تقریباً به کلی از میان رخت بر بسته است. این وضعیت به اعتراضات آشکاری، به‌ویژه از سوی حاخام‌های راست‌کیش در ایالات متحده، انجامیده است. حاخام موشه فاینشتاین،[1] یکی از همین معترضان، در استفتائی این‌چنین جواب داده است:

> اگر قدرت آن را داشتم از تمام کارهایی که برای مراسم **بر میصوا** در این دیار به عمل می‌آورند جلوگیری می‌کردم. همچنان‌که پیدا است چنین کارهایی هیچ‌کس، حتی پسر **بر میصوا** را به **تورا** و فرمان‌های الاهی نزدیک‌تر نمی‌کند ... بلکه به عکس در بسیاری جاها این امر به حرمت‌شکنی شنبه و دیگر منهیات منجر می‌شود.(۳۹)

برخلاف جشن‌های مربوط به شروع بلوغ در پسران، به‌ندرت در محافل سنتی واقعهٔ ورود دختران به بلوغ با اطلاع عموم و با سر و صدا همراه می‌شود. بلوغ برای پسر پیام‌آور مسئولیت‌های عمومی است. اینک او قابلیت آن را دارد که از زمرهٔ مینیان[2] یا حد نصاب ده مرد، که برای برخی نمازها لازم است، شمرده شود؛ می‌توان از او خواست در قرائت تورا شرکت کند؛ و در نماز صبح تِفیلین[3] یا سربند و بازوبند مخصوص می‌پوشد. اما زندگی دختر پس از بلوغ تغییر چندانی نمی‌کند، فقط وی باید قوانین دینی مختلفی را که در سال‌های قبل به او آموخته شده است اجرا کند؛ در نتیجه دعوتی از عموم برای اطلاع از وضعیت جدید او صورت نمی‌گیرد. در اوایل قرن نوزده در برخی جمعیت‌های اصلاح‌گرای آلمانی به جای جشن بر میصوا آیین تأیید[4] به وجود آمد که برای دختران و پسران به‌یکسان اجرا می‌شد. مراسم گفته‌شده به شکل

---

1. R. Moses Feinstein
2. minyan
3. tefillin
4. Confirmation ceremony

نوعی فارغ التحصیلی دسته‌جمعی پس از گذراندن دوره‌ای از تعلیمات در مسائل دینی و اخلاقیات یهودی بود و اغلب وقتی انجام می‌گرفت که کودک به سال‌های آخر نوجوانی‌اش می‌رسید. سرانجام جشن پنجاهه یا شاوُوعوت[1] را به عنوان مناسب‌ترین موقعیت برای برگزاری مراسم پذیرش پذیرفتند. این بدعت، علی‌رغم مخالفت شدید رهبری راست‌کیشی، در اروپای غربی و ایالات متحده در بین جوامع اصلاح‌گرا گسترش یافته است، و امروزه در بسیاری جاها با آنکه مراسم سنتی‌تر بر میصوا دوباره مطرح شده است می‌توان آن را مشاهده کرد. یکی از جنبه‌های شاخص مراسم تأیید این است که در آن به پسر و دختر به یک چشم نگاه شده است. نیز از جملهٔ تحولات متأخرتر در این زمینه به وجود آمدن مراسمی نظیر بر میصوا برای دخترها است. این آیین به بَت میصوا[2] شهرت یافته، که در لغت به معنای «دختر مکلف» است، و حتی در برخی محافل راست‌کیش هم پذیرفته شده است. اگرچه رویهٔ ثابتی برای بت میصوا وجود ندارد، و از جماعتی تا جماعتی دیگر اجرای آن فرق می‌کند اما شکل معمول آن عبارت است از مراسمی برای گروهی از دختران که بعد از گذر از ۱۲ سالگی آنان و در کنیسا اجرا می‌شود. به رغم تردیدات و تعلّلات حاخام‌ها، احتمالاً فشاری که برای نقش‌آفرینی بیشتر زنان در زندگی یهودیان سنتی وجود دارد باعث خواهد شد که بت میصوا به یکی از جنبه‌های ثابت جامعه یهودی تبدیل شود.

---

1. Shavuot
2. bat mitzvah

۹

زندگی دینی: رفتار جنسی، ازدواج و پیری

اخلاق جنسی یهودی

نظر هلاخا دربارهٔ رفتار جنسی یک یهودی را می‌توان چنین خلاصه کرد: تشویق ارتباطات جنسی مبتنی بر ازدواج؛ و منع کارهای پیش از ازدواج، خارج از حدود ازدواج، و همجنس‌خواهانه. ابن‌میمون هلاخا را این‌چنین معرفی می‌کند:

> پیش از آمدن تورا، مرد زن را در بازار می‌دید و اگر هر دو با ازدواج موافق بودند او را به خانه خود می‌برد، و با او در خلوت آمیزش می‌کرد، و زن همسر او می‌شد. اما آنگاه که تورا داده شد به اسرائیل فرمان دادند که اگر مردی خواهان ازدواج با زنی است بایست او را در پیشگاه دو شاهد به عقد خود در آورد ... اگر زن خواستار طلاق باشد نیاز به گِط[1] [یا برگهٔ طلاق] خواهد داشت.(۱)

به منظور جلوگیری از به وجود آمدن روابط جنسی نهی‌شده، خواه از نوع زنای با محارم و یا زنای محصنه که از نهی شدیدتری برخوردارند، و یا حتی

---

1. get

مثل روابط پیش از ازدواج که گرچه کم‌اهمیت‌تر، اما ممنوع‌اند، هلاخا روابط اجتماعی میان دو جنس را به شدّت محدود می‌کند. نیز مردان را ترغیب می‌کند که از زن‌ها فاصله بگیرند، در جمع آنان حرکات سبک انجام ندهند، به زیبایی آنها خیره نمانند، عطر ایشان را نبویند، و پشت سر آنان راه نروند. هلاخا ممنوع کرده است که مرد از کنار یک روسپی‌خانه رد شود یا به آواز زن گوش دهد، یا در جای خلوت از کمک زنی بهره گیرد، و یا آنکه یکی از خویشاوندان نزدیک را، به جز در مورد والدین نسبت به فرزندان نابالغشان، در آغوش گیرد و ببوسد.(۲) منعی که ذکر آن رفت در مورد تنها ماندن با جنس مخالف در اتاق یا خانه‌ای دربسته، که به یحود مشهور است، نیز وجود دارد. این مسئله قطع نظر از اینکه آیا یک طرف یا هر دوی آنان ازدواج کرده‌اند یا نه، و نیز اینکه آیا طرف، یهودی است یا بیگانه، مطرح است ولی استثناهای آن عبارت‌اند از والدین با فرزندانشان، زن و شوهرها، و فرد بالغ با دختر کمتر از سه سال یا پسر کمتر از نُه سال. به گونه‌ای مشابه، گماردن مردی به مقامِ عهده‌گیریِ مسئولیت زنان در جایی که به او فرصت انس با آنان را خواهد داد ممنوع شده است. همین نهی به مورد مرد یا زن مجردی که بخواهد مربی کودکان نوپا باشد نیز بسط می‌یابد؛ زیرا وی به هنگامی که پدر یا مادر برای گرفتن بچه می‌آید مدام در تماس با جنس مخالف قرار خواهد گرفت.(۳)

گذشته از این حدودِ احتیاطی که برای جلوگیری از روابط نامشروع میان دو جنس مخالف وضع شده‌اند هلاخا استمنای مردان را نیز ممنوع کرده است؛ زیرا فرضش بر آن است که هیچ‌کس نمی‌تواند خود را کاملاً مالک غریزهٔ جنسی‌اش بداند. در مجموعه‌های هلاخایی استمنای زنان به‌صراحت منع نشده است؛ زیرا در میان مراجع قرون وسطا در این باب چون و چراهای مهمی وجود داشته است. از همین رو ربی یعقوو بن مِئیر[1] (قرن دوازدهم) استمنای زنان را مجاز می‌شمرد؛ زیرا «نطفهٔ» زن بر خلاف نطفهٔ مرد از بدنش

---

1. R. Meir

بیرون نمی‌آید. دیگر هلاخائیان قدیم با این رأی موافق نیستند و استمنا را برای زنان نیز ممنوع می‌دانند.(۴) زوهر دربارهٔ استمنای مردان می‌گوید:

> در این جهان از همهٔ گناهانی که آدمی خود را با آنها به پلیدی می‌آلاید، این گناهی است که بیشترین پلیدی را می‌آورد.(۵)

هلاخا برای جلوگیری از احتمال استمنا مجموعه‌ای از حدود احتیاطی را قرار داده است. مردان نباید به‌عمد در خود باعث نعوظ شوند، یا دربارهٔ امور جنسی فکر کنند، یا به پشت بخوابند، یا عمل جنسی حیوانات را تماشا کنند، یا عضو جنسی خود را، حتی به هنگام ادرار کردن، در دست گیرند، و یا اینکه شورت‌های چسبان بپوشند.(۶)

بر خلاف استمنا که اصلاً یادی از آن در کتاب مقدس نشده است همجنس‌بازی مردان به‌صراحت منع شده و مجازات مرگ برای آن در نظر گرفته می‌شود. با این حال در قوانین مدون همجنس‌بازی مردان، نمود بارزی ندارد. حتی شُولحان عارُوخ که مهم‌ترین قانون‌نامه موجود است ممنوعیت همجنس‌بازی را مستقیماً بیان نکرده است بلکه با نقل قول از تلمود، صرفاً چنین اظهار می‌دارد که از یهودیان انتظار اعمال همجنس‌بازانه نمی‌رود و در نتیجه فرد یهودی مجاز است که در خلوت با یهودی مذکر دیگری تنها بماند. اما با این‌حال برای اطمینان بیشتر بهتر است که از این امر نیز دوری شود. حاخام یوسِف قارو نویسندهٔ این قانون‌نامه آنگاه چنین متذکر می‌شود که در این زمانه که مردان بدکردار زیاد شده‌اند باید از خلوت کردن با مذکری دیگر دوری جست. شارح بعدی توضیح می‌دهد که قارو از آن‌رو چنین حکم کرده است که در کشوری اسلامی می‌زیسته و در آنجا همجنس‌بازی رواج داشته است. در ممالک مسیحی که این امر رواجی ندارد احتیاجی نیست که یهودیان زیاد نگران این مسئله باشند.(۷) اگرچه همجنس‌بازی زنان به‌صراحت در کتاب مقدس منع نشده است اما مورد نهی هلاخا قرار می‌گیرد؛ زیرا که این

عمل یکی از «اعمال سرزمین مصر» است و یهودیان باید از آنها بپرهیزند. از همین رو به شوهران هشدار داده شده تا مانع معاشرت زنان همجنس‌گرای شناخته شده با همسرانشان گردند.(۸)

معمولاً یهودیان سنتگرای محض تمامی قید و بندهای بالا در باب روابط جنسی را از آرمان‌های خود تلقی می‌کنند و تا آنجا که در چنین مسائلی امکان دارد به اجرای لفظ به لفظ آنها می‌پردازند. به دلیل آنکه تعارضی که میان لذاید شهوانی موجود در تبلیغات، سینما، تلویزیون و مدهای روز، با آرمان‌های هلاخایی وجود دارد بسیار شدید است یهودیانی که در جوامع شهری جدید زندگی می‌کنند مجبورند معمولاً تا حدی سازگاری و همراهی نشان دهند. آن یهودیان سنتی که در الزامات و خواسته‌های هلاخایی تعدیلی روا می‌دارند برای رفتار خویش چنین دلیل می‌آورند که امور شهوانی ممنوع از دوره‌ای تا دورهٔ دیگر، و از جامعه‌ای تا جامعه دیگر تفاوت می‌کنند، و هلاخایی که در شولحان عاروخ وجود دارد بازتاب عادات اجتماعی بسیار متفاوتی بوده است. یهودیان مترقی عموماً بسیاری از جزئیات این اخلاق جنسی هلاخایی را دور ریخته‌اند، چرا که آنها را نمودهای آمیزه‌ای از افکار و رفتار قرون وسطایی و عرف ویکتوریایی[۱] می‌دانند. البته اندیشهٔ اساسی منحصر ماندن ارتباطات جنسی به زوج‌های ازدواج‌کرده و وفاداری جنسی در ازدواج هنوز نزد اندیشمندان یهودیت مترقی از اهمیت بالایی برخوردار است.

نامزدی و ازدواج

یکی از وظایفی که انجام آن بر عهدهٔ هر مرد یهودی گذاشته شده ازدواج کردن و بچه‌دار شدن است. این امر مبتنی بر فرمانی است که در برِشیت ۱:۲۲ متوجه آدم و حوا شده و در ۱:۹ و ۷ به نوح [و فرزندانش] خطاب شده است.[۲]

---

۱. ویکتوریایی کنایه از زیادی مبادی آداب بودن است.

۲. نام عبری «برشیت» از اول آیهٔ اول سفر پیدایش گرفته شده است.

یهودی‌ای که برای تشکیل خانواده تلاشی نمی‌کند مانند کسی دانسته شده است که خونی ریخته باشد، یا صورت خدا را که همهٔ انسان‌ها به شکل آن آفریده می‌شوند بی ارج بداند، و یا باعث شود که حضور خدا از اسرائیل رخت بربندد.(۹) گرچه پسر از ۱۳سالگی شأنیت ازدواج دارد، و درنسل‌هایی پیشین سن و سال‌های کمتر ترجیح داشته اما سن معمول ازدواج ۱۸ سال بوده است. حداکثر سن ازدواج ۲۰ سالگی بود و تأخیر نمی‌بایست از آن فراتر رود. مقامات دینی هم معمولاً بر مرد مجردی که از این سن گذشته بود فشار می‌آوردند تا خود همسری برگزینند. تنها دلیل قابل قبول برای مجرد ماندن در تمام عمر اشتیاق فرد به وقف کردن زندگی‌اش برای آموختن تورا بود؛ البته این امر می‌بایست بااین اطمینان همراه باشد که وی قادر به تسلط به هوس‌های جنسی‌اش هست. اما حتی در چنین موردی تجرد نامطلوب انگاشته می‌شد؛ زیرا داشتن بچه، و «پر ثمر بودن و زیاد شدن» از وظایفی بود که باید انجام می‌گرفت. این وظیفه به محض آنکه فرد پسر یا دختری پیدا می‌کند انجام گرفته است اما فرزندان برکتی از جانب خدا به شمار می‌آیند و در نتیجه، خانوادهٔ بزرگ در میان یهودیان ارتدکس هم به لحاظ دینی مطلوب است و هم واقعیت اجتماعی آن مطرح است.(۱۰) نیز حتی اگر مردی که زنش مرده و یا زنش را طلاق داده است از ازدواجی قبلی فرزند داشته باشد ازدواج کردن برایش سودمند دانسته شده است.

میصوای تولید مثل مستقیماً متوجه زنان یهودی نیست، ولی البته برخی مراجع دینی پساتلمودی اصرار دارند که زن به طور ضمنی موظف به ازدواج و تولید مثل شده است؛ زیرا بنابر آیهٔ کتاب یِشَعیای نبی (۱۸:۴۵) خدا جهان را نیافرید «تا خالی و عاطل بماند؛ او جهان را آفرید تا در آن سکنا گزینند». دلیل دیگری که آورده‌اند این است که زن باید در میصوای شوهرش مشارکت ورزد و به او امکان دهد تا فرزند داشته باشد.(۱۱) با فرض جدایی کامل دو جنس در جوامع یهودی سنتی جوانان یهود نمی‌توانند در روال عادی زندگی اجتماعی

خویش همسر آیندهٔ خود را ملاقات کنند. معمولاً اینها توسط فرد ثالثی به یکدیگر معرفی می‌شوند که به سبب اطلاع از دو خانوادهٔ مورد نظر می‌تواند طرف مورد نظر را پیشنهاد کند. نیز می‌توان از شَدخان[1] یا کسی که کارش واسطگی در ازدواج است بهره گرفت. شدخان در قرون وسطا از عناصر اصلی زندگی یهودی به شمار می‌رفت، و حتی در تلمود یاد شده است که یکی از حکیمان، مردانی را که بدون تدارک ازدواج زنی را نامزد می‌گرفتند مجازات می‌کرده است.(۱۲) ربیان برای آنکه دشواریِ همسرگزینی درست را خاطرنشان سازند نقل می‌کنند که چون خدا آفرینش جهان را به پایان برد وقت خویش را صرف ترتیب دادن ازدواج‌های مختلف کرد، و به نظر او این کار به همان سختی شکافتن دریای سرخ است.(۱۳) قول و قرار ازدواج صرفاً گرد هم آمدن دو جوان نیست؛ این ازدواج از آنِ دو خانواده است و هر کدام از آنها در مورد مناسب بودن آن وصلت نظر خواهند داد. خصیصه‌هایی که والدین در همسر آیندهٔ فرزندشان مطلوب می‌دانند عبارت‌اند از اصل و نسب خوب (ییخُوس)،[2] چرا که افتخار خانواده‌ها به داشتن اجدادی معروف است؛ و نیز وضعیت مالی خوب در مواردی که والدین عروس ببینند که خانوادهٔ داماد از آنان انتظار خواهند داشت که به زوج جوان از نظر مالی کمک رسانند؛ و از همه مهم‌تر اینکه داماد آینده می‌باید یهودی درس‌خوانده و خداترسی باشد. مرد و زن جوان برای اولین بار در منزل کسی که هر دوی آنها را می‌شناسد ملاقات می‌کنند، و اگر این ملاقات موفقیت‌آمیز باشد می‌توانند قبل از آنکه از ایشان خواسته شود که تصمیمشان را بگیرند دوبار دیگر نیز ملاقات کنند. به طور کلی چنین نامزدی‌هایی نسبتاً کوتاه‌مدت و مختصرند، زیرا تنها در جایی پیشنهاد این پیوند مطرح می‌شود که به دلیل وجود سازگاری و همخوانیِ کافی میان پیشینه و نگرش‌های طرفین بتوان انتظار موافقت داشت. اگر هر دو موافقت کنند و مخالفتی از جانب خانواده‌های

---

1. shadkhan   2. yichus

ایشان وجود نداشته باشد گام بعدی تنظیم تنائیم[1] است، یعنی مراسم قول و قرار که در آن دو طرف شرایط ازدواج مانند جهیزیه و جریمهٔ به هم زدن قرار را به تصریح قید می‌کنند. اگرچه تنائیم دارای اهمیت دینی نیست اما آن را با سور و سرور همراه می‌کنند و در آن سند تنائیم را با صدای بلند می‌خوانند و بشقابی سفالین را می‌شکنند. این عمل اخیر، آن‌چنان‌که گفته‌اند، برای اشاره به این امر است که مطابق مزمور ۱۳۷، یهودی می‌بایست حتی در مواقع شادی بسیار نیز به یاد خرابی اورشلیم باشد. شاید هم این کار روشی برای دور کردن شیاطین بوده است؛ چرا که مردم می‌پندارند شیاطین در مواقع جشن و سرور بسیار فعال‌اند.(۱۴) یکی از اعتقادات عامیانهٔ یهودی می‌گوید هر دختر ازدواج‌نکرده‌ای که تکه‌ای از آن بشقاب را به خانه برد بی‌تردید در آن سال ازدواج خواهد کرد.

اگرچه امکان نقض تنائیم در هر زمان پیش از مراسم واقعی ازدواج وجود دارد و فقط باید غرامت‌های قید شده را پرداخت کرد، اما بخش‌هایی از جامعهٔ یهود آن را توافقی الزامی تلقی می‌کنند. در نتیجه هم پیروان نهضت حاسیدی و هم پیروان اِلیای ویلنایی، که از مخالفان عمدهٔ حسیدیزم بود، بهتر می‌دانند که تنائیم را همپای آیین ازدواج و نیز پس از طلاق، تا به آخر رعایت کنند نه آنکه آن را نقض نمایند.(۱۵) در میان یهودیان معاصر، تنائیم جایش را به مراسم غیر دینی میهمانی نامزدی داده است. فقط در محافل سنتگرا به تنائیم عمل می‌شود.

ازدواج

مراسم عروسی یهودی دارای دو قسمت است که زمانی از هم مجزا بوده‌اند اما سرانجام به یک آیین تبدیل شده‌اند. نخست اِروسین[2] یا قیدُوشین[3] قرار دارد،

---

1. tenaim
2. erusin
3. kiddushin

که پیمانی است مربوط به آغاز ازدواج، و زن و مرد را با عقد ازدواج به هم می‌پیوندد و برای از بین رفتن آن باید طلاق صورت گیرد، اما زندگی کردن آن دو با هم را به عنوان زن و شوهر مجاز نمی‌کند. پس از این حوپا[1] یا قُبّه،[2] است که نماد ورود عروس به خانهٔ داماد است و فرآیند ازدواج با آن پایان می‌پذیرد. عمل پذیرفته‌شده‌ای که امروزه به جای اِروسین انجام می‌گیرد جای گرفتن در زیر سایه‌بان عروسی است که بلافاصله پیش از مراسم حوپا قرار می‌گیرد.

ترتیب وقایعی که پیش از خود آیین ازدواج صورت می‌پذیرد از این قرار است: در شنبهٔ قبل از عروسی از داماد در کنیسا دعوت می‌شود تا هَفطارا،[3] یا یکی از بخش‌های برگزیده از کتب انبیا، و یا قسمتی از پاراشاهای[4] اسفار خمسه را که مخصوص قرائت هفتگی است بخواند. این امر در میان یهودیان اشکنازی نام عوفرُوف[5] به خود گرفته است. وقتی که داماد خواندن را به پایان برد با فریاد مَزال طوو،[6] یا «خوشبخت باشی» به او تبریک می‌گویند. در برخی جوامع نیز سرودهایی مذهبی می‌خوانند که متضمن درخواست برکات خداوندی برای آن زوج است. مطابق رسم موجود در برخی جوامع داماد اجازه ندارد از اینجا به بعد را تنها و بی‌همراه بیرون رود. شکل دیگری از این رسم، که در شولحان عاروخ یاد شده است، داماد را برای تمام اولین هفتهٔ پس از عروسی از بیرون رفتن تنها منع می‌کند. مبنای این رسوم ترس از احتمال حملهٔ شیاطین به‌داماد است. به هرحال گویا اگر کسی دیگر با داماد همراه باشد حمله‌ای صورت نخواهد گرفت. تلمود سه نوع از اشخاصی را که می‌بایست در مقابل شیاطین محافظت شوند بر شمرده است: بیمار، داماد و عروس.(۱۶)

---

1. chupah
2. canopy
3. haftarah

۴. parashah؛ بخش.

۵. aufruf(en)؛ از یودایی، و به معنای «فراخواندن» (برای خواندن کتاب مقدس در کنیسا).

6. mazal tov

روز عروسی

مرسوم است که هم عروس و هم داماد در روز عروسی‌شان از سحر تا پایان مراسم را روزه بگیرند. درخلال نمازهایی‌که می‌خوانند به گناهانشان اعتراف می‌کنند و برخی جملات مخصوص توبه را در نماز به زبان می‌آورند.(۱۷) هدفی که در پس این روزه قرار دارد دارای دو جنبه است. از سویی سنّت یهودیْ ازدواج را مرحلهٔ کاملاً جدیدی در زندگی فرد می‌داند: زندگی تازه‌ای شکل می‌گیرد و گناهان بخشیده می‌شوند. در نتیجه عروس و داماد از گذشته توبه می‌کنند و برای لغزش‌هایی که ممکن است مرتکب شده باشند آمرزش می‌طلبند. دلیل دیگر روزه گرفتن جهتی دنیایی‌تر دارد: به خاطر آنکه کسی در حال مستی عروسی نکند.(۱۸)

پیش از مراسم ازدواج نوبت آماده کردن سند کتوبا[1] و امضای آن توسط دو شاهد است. کتوبا در واقع عقد ازدواج به معنای واقعی آن نیست، بلکه صرفاً قید کردن این نکته است که اگر روزی شوهر زن را طلاق دهد باید نفقه‌ای بپردازد، و نیز خلاصه‌ای از وظایف شوهر در امر ازدواج را بازگو می‌کند. زوج ازدواج‌کرده مجاز نیستند بدون داشتن کتوبا به عنوان زن و شوهر زندگی کنند، و اگر کتوبا گم شود باید سند جدیدی تنظیم شود. پس از آماده شدن کتوبا داماد به اتاقی که عروس در آن به انتظار نشسته است می‌رود و، پیش از آنکه پدر و پدرزنش او را به قبّهٔ عروسی ببرند، صورت عروس را با پوشیه‌ای (بِدِکِن)[2] می‌پوشاند. اگر احیاناً هر یک از پدر یا پدرزن فوت کرده باشد خویشاوندان دیگر و یا دوستان می‌توانند این نقش را، که میصوایی بزرگ به شمار می‌آید، بر عهده گیرند. در نوشته‌های ربی‌ها بیان می‌شود که چگونه خدا و فرشتگانِ کارگزار در روز عروسیِ آدم و حوا این مسئولیت‌ها را انجام داده‌اند.(۱۹) داماد زیر قبهٔ عروسی رو به اورشلیم می‌ایستد و حاخام و پیش‌نماز در مقابل او قرار می‌گیرند. یهودیان اشکنازی از قبه‌ای متشکل از

---

1. ketubbah
2. bedeken

پارچه‌ای گلدوزی‌شده که روی چهار تا پایهٔ چوبی انداخته می‌شود و در حیاط کنیسا در فضای باز بر پا می‌گردد استفاده می‌کنند. یهودیان سفاردی معمولاً یک طَلّیت، یا شال نماز مخصوص، تهیه می‌بینند که توسط چهار مرد بالا نگاه داشته می‌شود و به جای قبه یا سایه‌بان محسوب می‌شود؛ بنا به رسم سفاردی‌ها آیین مذکور در فضای باز انجام نمی‌گیرد. بسیاری از جماعت‌های اشکنازی، به‌ویژه آنان که در مناطق سردتر زندگی می‌کنند، نحوه عمل سفاردی‌ها را در این باب برگزیده‌اند اما این امر موافقت عام جامعهٔ حاخامی اشکنازی را به دست نیاورده است.[۲۰]

عروس توسط پدرش یا مادر و مادرشوهرش، که گاه شمع‌های روشنی نیز در دست دارند، به قبهٔ عروسی آورده می‌شود. ورود عروس با موسیقی و آواز همراه است؛ و میهمانان برای پیوستن به او پیش می‌آیند و او را تا حوپا، در موارد ازدواج‌های سنتی، همراهی می‌کنند. در برخی جوامع عروس پیش از آنکه در کنار داماد جای گیرد هفت بار، و یا مطابق رسمی دیگر سه بار دور داماد می‌چرخد. پیش‌نماز، که رهبری جماعت را در طول نمازها بر عهده دارد و اغلب به دلیل داشتن صدای خوبش برگزیده می‌شود، با طلب برکات خدا، تبریکاتی را خطاب به عروس و داماد به آواز می‌خواند؛ اصل مراسم ازدواج از این لحظه شروع می‌شود. جام شرابی ریخته می‌شود و حاخام مسئول مراسم دعای برکت بر آن به آواز می‌خواند و پس از آن براخاهای بخش اِرُوسین مراسم خوانده می‌شوند. بعد از آنکه داماد از شراب یادشده می‌چشد حلقهٔ طلای سادهٔ مخصوص ازدواج را برگرفته و در پیش دو شاهدی که پیش‌تر از آنان یاد شد آن را به انگشت سبابهٔ دست راست عروس می‌کند و در همان زمان این جمله را بیان می‌دارد: «هان! تو برای من با این حلقه و مطابق شریعت موسی و قانون اسرائیل حلال می‌شوی.» قبول حلقه از جانب عروس علامت تمایل او به ورود به پیمان ازدواج با داماد است. در عرف راست‌کیش‌ها دادن حلقه‌های متقابل به یکدیگر جایز نیست، زیرا این

امر ممکن است موهم این معنا باشد که عروس در واقع حلقه را رد کرده، آن را به داماد پس می‌دهد. استفاده از حلقه برای اِرُوسین در تلمود نیامده است؛ اولین بار در نوشته‌های گائون‌های بابل قرن دهم ذکری از آن به میان می‌آید. رسم رایجی که در آن از نوار طلایی ساده‌ای برای این منظور استفاده می‌شود اولین بار در آثار هلاخائیان اروپایی قرون وسطا یاد شده است. آنها معتقد بودند که وجود جواهری گران‌قیمت در حلقه عروسی می‌تواند عروس را نسبت به ارزش واقعی آن گمراه کند.[۲۱] برای آنکه مطمئن شوند که به اعتبار عروسی هیچ خدشه‌ای وارد نیست از داماد می‌پرسند که آیا حلقه واقعاً از آن خود اوست؛ نیز دو شاهد مذکور باید به اطمینان برسند که حلقه از حداقل ارزش لازم برخوردار است و اشتباهی در باب قیمت آن مطرح نیست.

پس از آن و در ادامهٔ اِرُوسین سند کتوبا با صدای بلند به زبان آرامی خوانده می‌شود؛ در برخی جوامع غربی توضیح مختصری نیز به انگلیسی در کنار آن می‌آورند. سپس کتوبا به دست عروس داده می‌شود و بخش دوم مراسم، یعنی مراسم ازدواج به معنای واقعی کلمه، آغاز می‌شود. حاخام جام شراب دیگری می‌گیرد و بر آن دعای برکت می‌خواند و سپس برکت‌های هفت‌گانهٔ ازدواج را که با کلمات زیر خاتمه می‌پذیرند به آواز می‌خواند:

> خداوندا! ای خدا! زود بادا که در شهرهای یهودا، و در دشت‌های اورشلیم فریاد شادی و خوشی، صدای عروسان و صدای دامادان، غریو سرور تازه‌دامادان از قبه‌های عروسی ایشان و فریاد شادی جوانان از جشن‌های پرآواز آنان شنیده شود. خداوندا! متبارکی تو که داماد را با عروس خوشدل می‌کنی.

یک‌بار دیگر داماد و عروس از جام شراب می‌نوشند و آنگاه داماد لیوانی شیشه‌ای را با پا می‌شکند و فریاد مزال طوو میهمانان به آسمان می‌رود. شکستن شیشه، همانند شکستن بشقاب در مراسم تنائیم، در عین حال که اقدامی پیشگیرانه درمقابل شیاطین‌است نوعی سوگواری برای خرابی معبد اورشلیم

است که حتی در شادی‌های بزرگ نیز گویی فراموش نمی‌شود (مزمور ۱۳۷). حالت سوگواری مذکور همچنین در رسم خاکستر زدن به پیشانی داماد مشهود است. این رسم پیش از شروع مراسم ازدواج انجام می‌گیرد.

بلافاصله پس از حوپا داماد و عروس را به اتاقی راهنمایی می‌کنند تا در آنجا با یکدیگر خلوت کنند ــ ییحود. از آنجا که خلوت کردن داماد و عروس نشان‌دهندهٔ وضعیت جدید ازدواجی آنها است، چرا که ییحود در حال عادی ممنوع است، دو شاهد ازدواج باید اطمینان پیدا کنند که آنها واقعاً تنها هستند. عروس و داماد از این فرصت معمولاً برای پایان روزهٔ خود استفاده می‌کنند. مطابق رأی برخی مراجع هلاخایی ییحود بخشی اساسی از ازدواج است و بدون آن حوپا ناقص است.(۲۲) اینک دیگر نوبت ضیافت، یا ولیمهٔ عروسی است. در خلال ضیافت عروسی، در مراسم راست‌کیش‌ها، میهمانان مرد برگرد عروس و داماد به رقص می‌پردازند، نیز با خود عروس در حالی‌که روسری‌ای بین آنها در دست گرفته می‌شود[۱] می‌رقصند. همچنین ترانه‌هایی شاد که به افتخار عروس و داماد سروده یا ساخته می‌شوند می‌خوانند. در بیشتر مراسم ازدواج یهودیان سخنرانی نیز از بخش‌های اساسی است ــ مانند نطق‌های ادبی، و اظهار افتخار یا ابراز تحسین نسبت به زوجین مورد نظر و خانواده‌های هر کدام از عروس و داماد. در پایان غذا شکرانهٔ مخصوص خوانده می‌شود و به دنبال آن تبرکات هفت‌گانهٔ ازدواج را دوباره بر جامی از شراب می‌خوانند. وابستگان یا دوستان در طول یک هفتهٔ پس از ازدواج هر شب عروس و داماد را به میهمانی دعوت می‌کنند. برای مراسم خواندن تبرکات ازدواج ضرورت دارد که مینیان، یا حد نصاب ده مرد، حضور به هم رسانند و نیز باید یکی از میهمانان «جدید» باشد، یعنی کسی که در خود مراسم ازدواج حضور نیافته است. این سورها به شِوَع بِراخوت،[۲] یعنی «برکات هفتگانه»، مشهورند؛ و از آنجا که در میان یهودیان اجرای رسم ماه عسل

---

۱. یعنی تماس بدنی با هم ندارند.

2. sheva berakhot

بلافاصله پس از ازدواج، کم کم پا می‌گیرد سورهای یادشده تنها در میان سنّت‌گراها باقی مانده‌اند.

آمیزش جنسی زن و شوهر

یهودیت، علی‌رغم تلقی‌های به وضوح زاهدمآبانه‌ای که در آن نسبت به روابط جنسی میان زن و مرد دیده می‌شود، آمیزش جنسی را صرفاً یک شرِ لازم به حساب نمی‌آورد. آرمانی که هلاخا برای زوج ازدواج‌کرده مطرح کرده است چیزی است که جز نام روابط جنسی مقدس نمی‌توان بر آن گذاشت. قوانینی که امور جنسی زناشویی را در برگرفته‌اند نشانهٔ نوعی تردید و دودلی هستند: از یک سو عمل جنسی به عنوان عامل توسعهٔ زندگی در جهان خدا، و در واقع همچنان‌که تعالیم قبالایی گفته‌اند، به عنوان عملی نمادین از شاکلهٔ باطنی عالم الوهیت، مورد تأیید و تصدیق قرار گرفته است، و از سویی دیگر، در مقابل یکی از قوی‌ترین انگیزه‌های درونی آدمی نگرشی زاهدانه اتخاذ شده است. در تلمود از دیدگاه‌های متضادی که نسبت به روش مناسب برقراری آمیزش جنسی میان زن و شوهر وجود دارد سخن رفته است. مثلاً همسر حکیم قرن اول و دوم، ربی الیعزر بن هورقِنوس[1] چنین نقل کرده است که شوهرش تصور می‌کرده است که در خلال آمیزش جنسی گویی تحت تسلط یک شیطان قرار می‌گیرد. بنا به تفسیر یکی از شارحان قرون وسطایی این بدان معنا بود که وی در حین عمل مذکور دچار بی‌تابی می‌شد، گویی که شیطانی او را تحریک می‌کند. ملاحظات دیگری نیز که از همسر ربی منقول‌اند چنین تفسیر شده‌اند که ربی الیعزر سعی داشت تا لذتی را که خود در خلال عمل جنسی احساس می‌کرد کاهش دهد، چرا که دربارهٔ مسئلهٔ لذت جنسی نگرشی زاهدانه داشت.(۲۳) این مثال را هلاخا نمونه‌ای مطلوب در اخلاق روابط جنسی میان زن و شوهر می‌دانست. اما این رویه با دیگر

---

۱. هیرکانوس

گزارش‌های تلمود معارض‌اند. در آنجا آرای حکیمان دیگری آمده است که هیچ شباهتی با دیدگاه ربی الیعزر ندارند و لذت جنسی را بخشی مشروع از ازدواج می‌دانند؛ علاوه بر این چنین اندرزی نیز در تلمود می‌بینیم: «مرد هر کار بخواهد می‌تواند با همسرش انجام دهد.»[۲۴]

اهمیت نسبی‌ای که درنوشته‌های هلاخایی متأخر به دونگرش زهدگرایی تعدیل‌یافته و لذت مشروع داده شده است در میان مراجع مختلف متفاوت بوده است. اما در مجموع غلبه با گرایش زاهدانه‌تر است. بدین ترتیب می‌توان چهار انگیزهٔ قابل توجه برای رفتار جنسی یافت که در قانون‌نامه‌ها به عنوان هلاخاهای اساسی، و به ترتیب اهمیت دینی، چنین نقل می‌شوند: ۱. به خاطر بچه دار شدن؛ ۲. به خاطر کمک به جنینی که همسر فرد به آن حامله است، چرا که ربیان آمیزش جنسی را در طول مراحل خاصی از حاملگی برای جنین سودمند می‌دانستند؛ ۳. برای ارضای شهوت زن، چرا که در کتاب مقدس میصوایی به نام میصوای عونا[۱] وجود دارد و شوهر مکلف می‌شود که با زنش در زمان‌های خاصی رابطهٔ جنسی برقرار کند؛ ۴. برای ارضای شهوت خود شوهر، تا خود را از گناه کردن باز دارد، گرچه اگر می‌توانست در چنین مواردی بر شهوت جنسی‌اش غالب آید برایش بهتر بود.[۲۵] همین منابع هلاخایی به تبعیت از تلمود اضافه می‌کنند که مردان صاحب مشاغل مختلف وظیفه دارند که در فواصل کاریِ متناسب و مبتنی بر نحوهٔ کارشان، با همسران خویش رابطهٔ جنسی داشته باشند: یا هر شب، یا شب در میان، یا هر هفته، یا هرماه، و نیز در پایان هر دورهٔ جدایی از همسر که به سبب قاعدگی وی پیش می‌آید. اما مردان نباید به خاطر لذتی که خود می‌برند به عمل جنسی بپردازند، و البته نباید در اوقاتی غیر از آنچه گفته شد و صرفاً به خاطر متلذذ شدن از رابطهٔ جنسی، شهوت خویش را تحریک کنند. اگرچه قانون‌نامه‌ها دیدگاه‌هایی را نیز که در تلمود، و در میان مراجع پساتلمودی، مطرح بوده‌اند

1. onah

و نسبت به لذت جنسی نگرشی زاهدانهٔ کم‌رنگ‌تری اتخاذ کرده‌اند نقل می‌کنند اما نتیجهٔ اصلی و عمدهٔ مباحث این است که مرد باید حتی در آنجایی که مجاز به کامجویی است تنزه و تقدس پیشه کند.(۲۶)

نویسندگان یهودی معاصر که در باب نگرش‌های سنتی به روابط جنسی مطلب می‌نویسند با بی‌توجهی به روح غالب بر هلاخای مدون، گرایش و تأکید فراوان بر آرمان‌هایی دارند که کمتر زاهدمآبانه‌اند. شاید این امر ناشی از علاقه به این امر است که می‌خواهند نشان دهند یهودیت با اندیشه‌های جدید مطرح در این موضوع همخوان است. از همین رو مثلاً هرمن ووک[1] در گزارشی عمومی از یهودیت راست‌کیش می‌نویسد یهودیت امور جنسی را «همچون ریسمانی می‌داند که اتحاد عاشق و معشوق را برای زندگی، برای توانایی، خوشی و راحتی زوجین، و برای پرورش کودکان تأمین و حفظ می‌کند». او نمی‌پذیرد که در ازدواج‌های انبیای یهود، مقدسان و مردمان عادی، هرگز چیزی بتوان یافت که حاکی از پذیرفتن ضعف‌ها یا شروری که به تن نسبت داده می‌شود باشد.(۲۷) این رأی را باید با جملات زیرین که از شولحان عاروخ برگرفته شده است مقایسه کرد:

> نباید آدمی بیش از اندازه در آمیزش جنسی افراط کند ... زیرا این کار رفتاری بسیار نادرست و بی‌معنی است. بلکه هر چه کمتر به آن دست زند ستودنی‌تر خواهد بود ... و حتی آنگاه که فرد در مواقع خاصی که تجویز شده است به برقراری ارتباط جنسی می‌پردازد نباید هدف از آن لذت بردن خود وی باشد. بلکه باید همانند کسی باشد که وام خویش را باز می‌پردازد، چرا که در چنین مواقعی وی وظیفه‌ای بر عهده دارد، و همچنین باید فرمان خالق خویش حاکی از اینکه «بارور باشید و زیاد گردید» [یعنی بچه داشته باشید] را به انجام رساند.(۲۸)

---

1. Herman Wouk

هلاخا تأکید دارد که شوهر باید به لذت همسر خویش در خلال آمیزش جنسی توجه داشته باشد، و حتی به طولانی‌تر کردن عمل توصیه کرده است تا زن حتماً به اوج لذت جنسی خویش برسد. این امر فقط وقتی توصیه شده است‌که شوهر حقیقتاً خواهان آن باشد که به وسیلهٔ طول دادن آمیزش همسرش را به لذت برساند، والاّ بهتر است که مطابق آنچه پیش از این از کار ربی الیعزر یاد کردیم هرچه ممکن است آمیزش را کوتاه گرداند.[۲۹] آنچه از دید هلاخا اهمیت دارد عبارت‌است ازنیت، انگیزه وافکار شوهر پیش ازعمل جنسی و در طول آن. برنامهٔ جنسی مقدس یادشده به‌اندازهٔ کافی از آرمان‌های پارسایانه برخوردار است اما حتی همان آثار هلاخایی‌ای که درجات بالاتر لذت بشری را از اجزای مشروع آمیزش می‌دانند باز مهم‌ترین انگیزه‌ای که از نظر آنان باید بر آن تأکید داشت مقدس بودن آن است. از آنجا که نیت چیزی است که گرچه می‌توان آن را تشویق و تقویت کرد اما کار آن سرانجام باید به تلاش‌های تک‌تک یهودیان واگذار شود، هلاخا تنها دربارهٔ روش صحیح آمیزش جنسی مجموعه‌ای از توصیه‌ها را ارائه می‌کند. شوهر نباید برخلاف میل همسرش او را به عمل جنسی وادارکند. نیز نباید اگر از زنش بدش می‌آید با او آمیزش داشته باشد. اگر هر کدام عزادار و یا مست باشند، یا آنکه مرد بخواهد همسرش را طلاق گوید، و یا اگر زن به‌گونه‌ای زننده ازوی درخواست آمیزش کند نباید با او ارتباط جنسی برقرار کند. مرد نباید به اندام جنسی همسرش نگاه کند و یا آن را ببوسد. نباید در حال آمیزش زن دربالا قرار گیرد، یا آنکه هر دو در کنار هم قرار گیرند بلکه در عوض باید مرد در بالا قرار داشته باشد. آمیزش نباید در جایی صورت گیرد که شخص دیگری حضور دارد، البته اگر بیدار باشد؛ یا که در همان اتاقی صورت گیرد که در آن کتاب‌های مقدس و یا اشیای محترم وجود دارند. زمان آمیزش باید حوالی نیمهٔ شب باشد که مردم در خواب‌اند. نیز نباید در روشنایی آن را انجام داد.[۳۰]

دورهٔ قاعدگی

بخش مهمی از محدودیت‌هایی که روابط جنسی موجود میان زن و شوهر را تحت تأثیر می‌گیرد مربوط به قاعدگی یا نیدا[1] است. کتاب مقدس مرد را نهی کرده است که «به زن در نیدا که وقت ناپاکی وی است نزدیک شود، و عورت او را برهنه سازد»؛(وَ ییقْرا ۱۸:۱۹)[2] زوجینی که در زمان قاعدگی دست به تماس جنسی می‌زنند در میان قوم خویش باقی نخواهند ماند. زنی که در حالت قاعدگی است برای مدت هفت روز به لحاظ دینی ناپاک محسوب می‌شود و هر چیزی که وی با آن تماس پیدا کند آلوده می‌گردد.(۳۱) در دوران معبد و در اوایل دورهٔ پس از معبد، که پاکی و ناپاکی در بخش وسیعی از زندگی یهودی نمود داشت، محدودیت‌های مربوط به نیدا به‌شدت رعایت می‌شدند تا نگذارند زنان باعث آلودگی اشیایی که خصوصیتی دینی داشتند شوند. میشنا حتی از «مکان ناپاکان» یاد کرده است؛ این محل احتمالاً توسط زنانی که دورهٔ قاعدگی خویش را می‌گذراندند استفاده می‌شده است.(۳۲) امروزه در میان فلاشه‌های اتیوپی که آداب و عقاید یهودی را برگرفته و به آن عمل می‌کنند هنوز می‌توان رسمی مشابه این را دید، اما معلوم نیست که آیا این رویّه بخشی از میراث یهودیت آنان است یا آن را از کشورهای همسایه گرفته‌اند. با خراب شدن معبد و با تغییراتی که به دنبال آن در یهودیت به بار آمد بسیاری از قوانین مربوط به پاکی و ناپاکی دیگر از کارآیی افتادند. تنها آثاری که در یهودیت معاصر بر جدایی و تفکیک ناشی از نیدا بار می‌شود مربوط می‌شوند به مسئلهٔ حضور زنان در کنیسا، و شرکت آنان در نمازهای جماعت. ربی مشه ایسرلس که در تدوین شولحان عاروخ دست داشته است به تفاوت رسوم در این باب اشاره دارد:

> برخی نوشته‌اند که زنان نیدا، دردوره‌ای که خون می‌بینند، نباید به کنیسا

---

1. niddah

۲. نام «وییقرا» از اول سفر لاویان گرفته شده است.

وارد شوند، یا نمازبگزارند، یا نام‌خدارا برزبان آوردند، ویا به‌کتاب‌های مقدس دست زنند. در عین حال عده‌ای نیز می‌گویند که زن مجاز است که تمام این کارها را انجام دهد؛ نظر صحیح نیز همین رأی است. با این همه، رسم موجود در این ممالک مطابق با دیدگاه نخست است.(۳۳)

اگرچه کسانی که بر این فقره حاشیه نوشته‌اند محدودیت‌های دیگری را نیز که برخی مراجع بر نیدا قرار داده‌اند، مانند جایز نبودن نگاه زن به طومار گشودهٔ تورا، ذکر می‌کنند اما از پذیرفتن شماری از ممنوعیت‌هایی که ایسرلس بیان داشته است سر باز می‌زنند.

امروزه اهمیت عمده‌ای که نیدا دارد مربوط است به منع تماس جنسی در خلال قاعدگی و چند روز پس از آن، و لزوم تطهیر کردن در میقوه،[۱] یا نوعی غسل دینی در پایان آن دوره. نوشته‌های هلاخائی مربوط به موضوع نیدا، و از جمله رساله‌ای کامل در تلمود بابل و هفده باب از شولحان عاروخ، همچنان‌که در برگیرندهٔ سؤالاتی فنی مانند تفاوت میان خون قاعدگی و دیگر ترشحات و خونریزی‌ها، تعیین دورهٔ منظم قاعدگی، و نحوهٔ آزمایش زن از خود برای پی بردن به شروع و خاتمهٔ قاعدگی است، نیز شامل بسیاری از احکامی است که ربیان به مجموعهٔ ممنوعیت‌های کتاب مقدس افزوده‌اند. نکته‌سنجی‌هایی که در جزئیات هلاخا یافت می‌شوند مهم‌اند و در موارد غیر مترقبه می‌توانند مفید واقع شوند: مثلاً در جایی که زن در نتیجهٔ آمیزش جنسی خون ببیند، و یا در فرضی که بین دو خون قاعدگی دوره‌ای ناکافی فاصله افتاده باشد، و یا در باب این مسئله که آیا زن اصلاً می‌تواند آمیزش داشته باشد یا نه، و مانند اینها. به طور کلی با پیشرفت زمان مراجع هلاخایی متأخرتر به کارگیری قوانین نیدا را با قاطعیت بیشتری مطرح می‌کردند، چراکه مدعی می‌شدند چندان خبرگی

---

۱. mikveh؛ «حوض» (مخصوص غسل).

ندارند که میان مواردی که در نوشته‌های اولیه یافت می‌شوند تمایزات دقیقی برقرار سازند.

زن در خلال دوره‌ای که خون قاعدگی دارد و نیز برای مدت هفت روز پس از آن نیدا، به شمار می‌آید. او باید خود را وارسی کند تا مطمئن شود که قبل از احتساب آغاز دورهٔ هفت روزه خونریزی وی متوقف شده است. نیز در خلال همین دورهٔ هفت روزه در مواردی که خونریزی دوباره آغاز می‌شود همان وظیفه را بر عهده دارد. رویهٔ مقبول آن است که شمارش هفت روز «پاکی» را پس از پنج روزی که از آغاز خون دیدن می‌گذرد شروع می‌کنند؛ البته این امر مشروط به‌آن است که خونریزی برای مدت طولانی‌تری ادامه پیدا نکند. زن پس از تمام شدن دوازده روز، در شامگاه به میقوه وارد می‌شود، و می‌تواند تماس جنسی با شوهرش را از سرگیرد. میقوه‌ای که وی باید در آن شست‌وشو کند جایی است که به گونهٔ خاصی ساخته شده و دارای حداقلی از آب «تازه» است؛ این آب یا از باران است و یا آب برخی منابع طبیعی دیگر. اگر حمام مذکور به گونهٔ مقتضی ساخته شده باشد آب لوله کشی را نیز می‌توان به آن وصل کرد. میقوه همچنین برای تازه‌گروندگان به یهودیت، و برای یهودیان مذکر در ساعت ورود به یوم کیپور، و مثلاً در مورد یهودیان حاسیدی هر روز پیش از نمازها برای غسل استفاده می‌شود. نیز از میقوه برای در آب فرو بردن ظرف‌هایی که از بیگانگان خریداری شده است استفاده می‌کنند تا بتوانند یهودیان از آنها در آماده کردن غذا استفاده کنند.

به منظور آنکه زن و شوهر از نزدیک شدن به ممنوعیت‌های نیدا باز داشته شوند مجموعه‌ای از تدابیر پیشگیرانه مقرر شده است که ارتباط زوجین را در خلال این دوره محدود می‌کند. آنها نباید به شوخی و از سر تفریح با هم برخورد کنند، یا تماس بدنی داشته باشند، و یا اینکه و لو با لباس با هم در یک تختخواب بخوابند. شوهر نباید وقتی که زنش تماماً یا تقریباً برهنه است به او نگاه کند؛ نیز باید کارهایی را که معمولاً برای همدیگر انجام می‌دهند کوتاه و

مختصر کنند.(۳۴) اگرچه یهودیان راست‌کیش قوانین نیدا را از بخش‌های اساسی زندگی یهودی می‌دانند فقط اقلیت کوچکی از یهودیان امروزه به نص صریح این قوانین وفادار مانده‌اند. بسیاری از جوامع یهودی میقوه‌ای در پیرامون خویش ندارند. یهودیت اصلاح‌گرا نیز از کل مفهوم نیدا دست شسته است، چرا که آن را مربوط به عقاید باستانی راجع به پاکی و ناپاکی دینی می‌دانند که دیگر اهمیتی برای یهودی جدید ندارند. از آنجا که عیبی از جانب هلاخا متوجه بچه‌های متولدشده از زوجینی که، به قول معروف، «طهارت خانواده» را رعایت نمی‌کنند نمی‌شود و آنان کاملاً یهودی به شمار می‌آیند ازدواج میان آنانی که قوانین نیدا را مراعات می‌کنند و کسانی که والدینشان این قوانین را رعایت نمی‌کرده‌اند طبیعی است و مشکلی نمی‌آفریند. در سالیان اخیر در میان زنان یهودی، و حتی در محافل اصلاح‌گرا، استفاده از میقوه به گونه‌ای احیا شده است. این امر تا حدی شاید ناشی از تلاش‌هایی است که برای مدرنیزه کردن خود میقوه از حیث طرح و ترکیب آن صورت می‌گیرد. در اسرائیل هر عروس قبل از ازدواجش باید به میقوه برود، و گواهی‌ای برای آن بگیرد، تا پس از آن مقامات نهاد حاخامی کشور مراسم را به اجرا گذارند. یکی از دلایلی که تلمود دربارهٔ دورهٔ جدایی زن و مرد در خلال قاعدگی و پس از آن، ارائه کرده این است که چنین جدایی‌ای مانع از آن خواهد شد که شوهر ارتباط جنسی با همسر خویش را حق مسلم و بی‌چون و چرای خود بداند. وقتی که آنها در پایان دورهٔ نیدا زندگی جنسی خویش را از سر می‌گیرند دوباره همانند عروس و داماد خواهند بود.(۳۵)

تنظیم خانواده

گذشته از میصوای اصلیِ فرزند آوردن، که انجام دستور واجبِ «بارور باشید و زیاد شوید»[1] محسوب می‌شود، از دید یهودیت داشتن خانوادهٔ بزرگ نوعی

---

۱. برِشیت، ۱: ۲۲، ۲۸

برکت الاهی است. اما در دوران جدید که روش‌های تنظیم خانواده برای زوج‌های متوسط نیز در دسترس است و نگرش‌ها در باب تنظیم خانواده تغییر کرده است مشکلاتی در رابطه با مسئلهٔ تجویز هلاخاییِ کوچک کردن خانواده پیش آمده است. به طور کلی حتی در آنجا که افراد، حداقل لازمی پسر یا دختر دارند باز به نوعی با استفاده از وسایل پیشگیری مخالفت می‌شود. دربارهٔ ممنوعیت عزل[1] تقریباً نوعی اتفاق نظر وجود دارد، چرا که عزل متضمن «هدر دادن نطفه» است و شبیه استمنا دانسته می‌شود. با این حال نظر اقلیتی از ربیان نیز در تلمود آمده است که حاکی از جواز این عمل درجایی است که حاملگی می‌تواند برای مادر شیرده مشکل‌آفرین باشد.(۳۶) به همین ترتیب اتفاق نظر مشابهی در میان هلاخائیان جدید شکل گرفته است که استفاده از کاندوم را نهی می‌کند. تنها استثنا در این زمینه یکی از مراجع دین مهم آمریکایی است که استفاده از کاندوم را در صورتی که هیچ چارهٔ دیگری نباشد می‌پذیرد.(۳۷) در مواردی که حاملگی برای سلامتی خطرناک باشد استفاده از روش‌های پیش‌گیری حامیان بیشتری پیدا می‌کند. یکی از هلاخائیان دورهٔ پیش از عصر جدید حتی تا آنجا پیش رفته بود که به زن اجازه می‌داد مادام که شوهرش میصوای تولید مثل را به انجام رسانده باشد از وسیلهٔ جلوگیری استفاده کند و بدین ترتیب کاملاً جلوی احتمال حاملگی را بگیرد.(۳۸)

بحث دامنه‌داری که در آثار استفتائی درباب مجاز بودن زنان در استفاده از وسایل پیشگیریِ پیش از مقاربتی و بعد از مقاربتی وجود دارد ناشی و مبتنی است بر عبارات مبهمی در تلمود که از سه گروه از زنانی سخنی می‌گوید که می‌توانند از تدابیر پیشگیرانه استفاده کنند.(۳۹) این قسمت از تلمود قابلیت تفسیری بسیار سیالی دارد: بدین معنا که در تفسیر موسَّع آن می‌بینیم که در برخی شرایط خاص بعضی زنان لازم است پیشگیری کنند اما زنانی دیگر

---

1. coitus interruptus

مختارند؛ اما در تفسیر مضیّق فقط همین سه گروه خاص از زنان می‌توانند از وسایل پیشگیری بهره بگیرند اما زن‌های دیگری که در عین همان شرایط نباشند نمی‌توانند. برخی از حاخام‌های برجسته استفاده از قرص ضدبارداری را به عنوان یکی از کم‌چون‌وچراترین روش‌های تنظیم خانواده پذیرفته‌اند، به شرطی که تکلیفِ «بارور باشید» اجرا شده باشد، و البته مادام که صدمات جانبی یا خونریزی‌های بعد از قاعدگی به بار نیاورند.[۴۰] دستگاه درون رحمی، یا آی یو دی، تا آنجا که به هلاخا مربوط می‌شود هنوز از جمله وسایلی است که چندان شناخته‌شده نیست، زیرا که طرز کار واقعی آن روشن نیست و ممکن است در عمل به سقط جنین منجر شود.

سقط جنین

موضوع سقط جنین در مقایسه با مسائل مربوط به پیشگیری مسئله‌های هلاخایی متفاوتی پیش می‌آورد. به طور کلی همه قبول دارند که کشتن جنین قتل محسوب نمی‌شود، ولی البته حداقل یکی از مراجع حاخامی وجود دارد که تلاش کرده تا این دو موضوع را به هم ربط دهد.[۴۱] در حالی که همهٔ هلاخاییان سقط جنین را، در شرایط عادی، عملی ممنوع می‌دانند توافق عامی دربارهٔ نوع این ممنوعیت، و نیز اینکه آیا ممنوعیتی کتابی یا حاخامی است وجود ندارد. در آنجا که دلایلی پزشکی برای انجام سقط جنین در دست باشد وجود دیدگاه‌های متفاوت دربارهٔ مجاز بودن، و شرایط انجام آن تا حد بسیار زیادی مبتنی بر تفسیرهای مختلفی است که در باب نوع آن ممنوعیت مطرح است. یکی از قواعد پذیرفته‌شده این است که اگر زندگی مادر به خاطر ادامهٔ حاملگی در خطر باشد می‌توان جنین را برای حفظ جان مادر سقط کرد. برخی مراجع وضعیت روحی مادر را نیز مشمول این قاعده می‌دانند، بدین معنا که اگر تولد بچه می‌توانست منجر به ایجاد یأسی کشنده در مادر شود سقط جنین مجاز بود. هلاخائیانی دیگر این قانون را به مورد ترس از تغذیهٔ

کودک با شیر مادر نیز تعمیم داده‌اند. این فرض مربوط به جایی است که حاملگی بر مسئلهٔ استفاده از شیر مادر برای تغذیهٔ کودک تأثیر می‌گذارد و در نتیجه حیات کودک شیرخوار با وجود جنین به مخاطره می‌افتد. در همین حال اقلیتی از مراجع هلاخایی از این هم فراتر رفته و حتی در صورتی که ترسی واقعی نسبت به حیات مادر وجود نداشته باشد اما حاملگی باعث ناراحتی و رنج بیشتری در وی شود به جواز سقط جنین رأی داده‌اند. هلاخائیان دیگری با این قوانین آسان‌گیرانه مخالف‌اند، اما البته مخالف سقط‌هایی نیستند که در طول چهل روز اولیهٔ حاملگی یا سه ماه از حاملگی در آن شرایط پیش گفته، و یا در صورتی که بچه ناقص به دنیا خواهد آمد صورت می‌گیرند.[۴۲] مبنای مشترک این دیدگاه‌های ناهمخوان عبارت است از ملاحظه حیات مادر، و تأکید بر اینکه اگر می‌شود باید در مراحل اولیهٔ حاملگی به آن خاتمه داد.

طلاق

شکلی که طلاق در یهودیت به خود گرفته است الگوبرداری شده از پیشینه‌ای است که در کتاب مقدس عبری آمده است:

> اگر مردی زنی گرفت، و با او ازدواج کرد، و سپس اگر زن به دلیل آنکه مرد در وی چیزی ناشایست یافته است در چشم او التفاتی نیافت، مرد نامهٔ طلاقی باید بنویسد، و آن را به دست زن دهد، و او را از خانهٔ خود روانه کند.[۴۳]

در اینجا طلاق حق انحصاری شوهر است، و به صورت سندی که معروف به گِط است و باید توسط مرد به زن داده شود انجام می‌گیرد. گِط سنتی به زبان آرامی، و توسط کاتبانی متخصص، و مخصوصِ زن و شوهر مورد نظر نوشته می‌شود، و نکتهٔ اصلی آن این جمله است، «بدان که مجازی با هر مردی ازدواج کنی».[۴۴] در سندهای کامل نام زن و شوهر، محل اقامت آنان، و

تاریخ طلاق نیز در کنار صیغهٔ طلاق، که در اینجا طولانی‌تر و لذا بدون ابهام است، آورده می‌شود. سند یادشده به وسیلهٔ دو شاهد امضا می‌شود. در تهیهٔ گط باید موشکافی بسیار زیادی اعمال گردد تا اطمینان حاصل شود که خطایی فنی در بین نیست؛ در نتیجه زنی که اجازهٔ ازدواج مجدد می‌گیرد حتماً باید به درستی طلاق داده شده باشد. از آنجا که حروف نویسیِ درست کلمات اسپانیایی، لهستانی، آلمانی، ترکی، انگلیسی و جز آن به صورت حروف و علایم عبری، برای این کار ضروری است، در آثار استفتایی موجود در این باب، بخشِ بیش از اندازه بزرگی را به هجّی کردن صحیح نام‌های اشخاص، جاها، رودخانه‌ها، شهرها و مانند آن اختصاص داده‌اند.(۴۵) به علت آنکه برای جزئیات موجود در تشریفات طلاق احتیاج به تخصصی فنی است تلمود هشدار می‌دهد که: «هر کس از خصوصیت [آداب] طلاق اطلاعی ندارد ... نباید با آنها سر و کار داشته باشد».(۴۶) به علت آنکه گهگاه اعتبار گط تهیه شده به وسیلهٔ یک ربی از سوی ربی‌های دیگر مورد اعتراض قرار می‌گرفت انشعابات بزرگ زیادی در جامعهٔ یهود به بار آمده است.

سند طلاق باید با اختیار کامل شوهر ارائه شود اما رسم بر آن بوده که لااقل زن وظیفه نداشته است که آن را بپذیرد؛ نیز زن نمی‌توانسته است شوهرش را طلاق دهد. در قرن‌های دهم یا یازدهم رهبران جوامع یهودی آلمان شوهران را منع کردند که زنانشان را بدون خواست آنان طلاق دهند، و از آن زمان به بعد این امر در میان جامعهٔ یهود اشکنازی تبدیل به عرف مقبول آنان شده است. این حکمِ منع منسوب به ربی گِرشوم بن یِهُودا، سرشناس‌ترین حکیم آن دوران است؛ و یکی از عواملی است که در حِرِم‌های رَبِّنُو گِرشوم[1] مطرح بود، زیرا آنان که آن حکم را نادیده گرفته بودند به حرم، یا طرد و تکفیر تهدید می‌شدند. اگرچه حکم مذکور به مجموعه قوانین طلاق کشور اسرائیل، که همچنان‌که بر غیر یهودیان اعمال می‌شود همهٔ یهودیان را نیز به یکسان در بر

---

1. Rabbenu Gershom

می‌گیرد، الحاق شده است اما یهودیان سفارادی هرگز آن را نپذیرفته‌اند. اگر رضایتی دوطرفه از سوی زن و شوهر نسبت به طلاق وجود نداشته باشد یک طرف دعوا می‌تواند به بت‌دین، یعنی دادگاه دین یهودی، متوسل شود تا طرف دیگر را وادارد که در جریان امور مربوط به دادگاه شرکت کند. دلایلی که بر اساس آنها زن می‌تواند خواهان طلاق شود عبارت‌اند از عهدشکنی شوهر، عقیم بودن او، ناتوانی از برقراری رابطهٔ جنسی، منع زن از استقلال اقتصادی، رفتار ظالمانه، بی‌دینی و مانند اینها.[۴۷] اگر بت‌دین به نفع زن حکم کند آنگاه شوهر را مجبور می‌کنند که با طلاق موافقت کند. در دوران باستان شوهر را می‌زدند تا راضی به طلاق شود. ابن‌میمون این پارادوکس آشکار اجبار مرد به دادن گط با «اختیار کامل» را این‌چنین توضیح می‌دهد:

> آن کس را که شریعت حکم به اجبار به طلاق همسر کرده است، و او نمی‌خواهد طلاق دهد، بت‌دین حکم می‌کند که ... او را بزنند تا بگوید «می‌خواهم»... حال چرا این گط، به خاطر آنکه شوهر مجبور بوده است، مردود نباشد؟ ... [پاسخ این است] که آن کس که نمی‌خواهد طلاق دهد، از آنجا که می‌خواهد عضوی از اسرائیل بماند، و می‌خواهد که تمام میصواها را به جای آورد، و از گناهان دوری گزیند، پس در واقع می‌فهمیم که او زیر فشار تمایلات شیطانی خویش قرار گرفته است. وقتی که او را می‌زنند تا آنجا که تمایلات شیطانی‌اش تضعیف می‌شوند و او «می‌خواهم» را بر زبان می‌آورد در واقع دیگر دارد آزادانه طلاق می‌دهد.[۴۸]

به جز در کشور جدید اسرائیل که می‌توان شوهر نافرمان را تا آنگاه که به طلاق راضی شود به زندان انداخت، امروزه مراجع یهودی قدرتی ندارند که شوهر را مجبور کنند تا حکم بت‌دین را زیر پا نگذارد؛ حداکثر می‌توانند او را متقاعد کنند و یا آنکه از تضمین‌های اجتماعی و اقتصادی بهره گیرند. گاه می‌شود که زنی فقیر باید مقدار زیادی پول به شوهرش دهد تا وی با دادن گط

او را رها کند. گاه نیز زن از پذیرفتن طلاق از همسرش ابا می‌کند. در این صورت اگر مرد از یهودیان اشکنازی باشد نخواهد توانست دوباره ازدواج کند؛ زیرا مطابق رسم حِرِم منسوب به ربی گرشوم و پیروان وی چندهمسری نیز ممنوع است، و تنها در صورتی که شوهر بتواند موافقت یکصد حاخام را جلب کند ازدواج مجدد، بدون طلاق همسر اول ممکن می‌شود. درجایی که همسر مرد به لحاظ ذهنی دچار آشفتگی است و در نتیجه فرض بر آن است که اختیاری از خود ندارد که گط را از شوهر بپذیرد از روش اخیرالذکر استفاده می‌شود. یهودیان سفارادی که به لحاظ هلاخایی می‌توانند چند زن اختیار کنند برای گرفتن زن دوم احتیاج به گرفتن موافقت از صد حاخام ندارند، زیرا حق دارند که خود ابتدائاً همسران خود را طلاق گویند و یا اگر در پیمان اولی ازدواج آنها عبارتی حاکی از مخالفت با چند همسری نیامده باشد به راحتی زنی نیز بگیرند. مشکل‌آفرین‌ترین وضعیت آنگاه است که شوهر ناپدید شود و هیچ‌گونه نشانی نیز از مردن او در دست نباشد. همسر چنین مردی عگُونا خوانده می‌شود که به معنای زن «در زنجیر» است، چرا که تا سرنخی از وضعیت او به دست نیاید همچنان شوهردار محسوب خواهد شد. اگرچه مراجع هلاخایی نبوغ بسیاری خرج می‌کنند تا عگونا را برهانند و امکان ازدواج مجدد را برای وی فراهم آورند اما در جایی که مبنایی برای فرض اینکه شوهر مرده است در کار نیست بیش از این نمی‌توان کاری برای زن انجام داد. شوهری که همسرش ناپدید می‌شود می‌تواند از هِتِر[1] استفاده کند، که به معنای «جواز» است و از یکصد حاخام اخذ می‌شود، زیرا ممنوعیت او در امر ازدواج مجدد از امور صرفاً حاخامی است؛ البته فقط یهودیان اشکنازی چنین قاعده‌ای دارند. منعی که دربارهٔ ازدواج مجدد زن‌ها در چنین موقعیت‌هایی وجود دارد از قوانین کتاب مقدس محسوب است.

نابرابری دروضعیت مردان وزنان ازجهت طلاق سنتی یکی از عمده‌ترین

1. heter

مایه‌های جدال میان یهودیت راست‌کیش و یهودیان مترقی بوده است. حتی دربین راست‌کیش‌ها این‌نحوه طلاق منتقدان‌زیادی دارد؛ به‌ویژه سازمان‌های زنان با این امر به مخالفت برمی‌خیزند، اما البته سرانجام آنها چاره‌ای جز گردن نهادن به محدودیت‌های حوزهٔ اختیارات هلاخا ندارند. رهبری یهودیت محافظه‌کار در ایالات متحدهٔ آمریکا کوشید تا با یک سلسله تدبیرات این گرفتاری زنان را حل کند. یکی از این راه حل‌ها تحمیل جریمهٔ نقدی بر شوهر نافرمان بود. البته این امر فقط وقتی مؤثر است که شوهر ناپدید نشده باشد: این روش مشکل عگونا را نمی‌تواند حل کند. تلاشی که پیش از آن برای حل مشکل عگونا صورت گرفته بود و بر اساس آن از شوهر خواسته می‌شد تا به بت‌دین محافظه‌کاران اجازهٔ صدور گط از جانب وی، در وقت ناپدید شدنش، را بدهد به دلیل آنکه با انتقادات شدید هلاخائیان راست‌کیش روبه‌رو گشت به ناچار به طاق نسیان سپرده شد. در این اواخر راه حل جدیدی توسط حاخام‌های محافظه‌کار اتخاذ شده است که متضمن به کار زدن قدرتی است که هلاخائیان دارند اما از آن استفاده نمی‌کنند، و آن ملغا کردن ازدواج در صورتی است که مشکلی در رابطه با گط موجود باشد. زن و شوهر باید در زمان ازدواج بپذیرند که اگر روزی از طریق مدنی طلاق گرفتند اما شوهر از دادن گط به همسر ابا کرد ازدواج می‌تواند به دست مقامات دینی محافظه‌کاران الغا شود. این گزینه در موارد مفقود شدن شوهر نیز کارا است.

روزگار پیری

همانند بیشتر فرهنگ‌هایی که جهت‌گیری‌های سنتی دارند، از دید یهودیت نیز پیران از عناصر مهم حفظ و انتقال میراث گذشته به شمار می‌آیند. کتاب مقدس کلمه زاقِن،[1] به معنای «پیر» را برای حکیم به کار می‌برد؛ زاقن رهبر طبیعی جامعه محسوب می‌شد و احترام زیادی نسبت به او نشان می‌دادند. این

1. zaken

نگرش به یهودیت تلمودی نیز منتقل شده است. در آنجا می‌بینیم که از شما می‌خواهند حتی نسبت به پیری که به خاطر کهولت، تعالیمش را از یاد برده است توجه و احترام زیادی اعمال شود.(۴۹) میشنا وقتی که مراحل مختلف پا به سن گذاشتن شخص را به اجمال مطرح می‌کند چنین اظهار می‌دارد که مرد در ۳۰ سالگی به قوت کامل خویش نایل می‌شود، در ۴۰ سالگی صاحب حکمت می‌گردد، در ۵۰ سالگی برای مشورت مناسب است، در ۶۰ سالگی به مرحلهٔ پیری پای می‌گذارد، و در ۷۰ سالگی صاحب موی سفید می‌شود.(۵۰)

در هلاخا فرمان «پیش پای موی‌سپیدان بلند شو و حضور پیران را حرمت دار» چنین فهمیده شده است که پیران ۷۰ سال به بالا، خواه دانشمند باشند خواه نباشند، شایستهٔ احترامات یادشده هستند. فرمان مذکور حتی شامل مردان جوان نیز می‌شود به شرطی که از حکیمان باشند.(۵۱) گذشته از تکلیف عمومی احترام گزاردن به پیران میصوای خاصی نیز بر عهدهٔ کودکان است که باید والدین خویش را احترام کنند و از آنان بترسند. مطابق برخی نظریات این احترام باید پدربزرگ و مادربزرگ را نیز، هر چند به درجه‌ای کمتر، در برگیرد.(۵۲) وظیفه‌ای که در قبال پدر و مادر وجود دارد از دید هلاخا عبارت است از اموری مانند مخالفت نکردن با نظر آنان، صدا نزدن ایشان با نام کوچک، خجالت‌زده نکردن آنان آنگاه که با بچه‌های خود در ملأ عام بد رفتاری می‌کنند و عصبانی نشدن از آنها. همچنین باید فرزندان خوراک و پوشاک پدر و مادر خویش را فراهم کنند، وقتی که آنان وارد می‌شوند به پا خیزند، و از آنان، حتی پس از مرگ، به احترام یاد کنند. اگر کهولت والدین مانع از آن است که فرزند بتواند از ایشان مراقبت کند و خود شخصاً غم‌خوار آنان شود، می‌تواند آنها را ترک گوید اما باید از کسان دیگری بخواهد که مراقبت آنان باشند.(۵۳) نیز فرزند مسئولیت دارد از نحوهٔ مناسب دفن والدین خویش مطمئن گردد، و مخارج مراسم خاکسپاری را بپردازد.(۵۴)

مرگ و دفن

در یهودیت برای اشخاصی که می‌میرند آیین‌های مقدسی که مربوط به لحظات آخر عمر باشد وجود ندارد. البته کسانی که دور و بر او هستند از وی می‌خواهند که به گناهانش اعتراف کند، ولی باید مشخص کنند که این امر به معنای آن نیست که او حتماً خواهد مرد. باید به شخصی که روزهای آخر زندگی را می‌گذراند بگویند که بسیاری کسانی که به گناهانشان اعتراف کرده‌اند باز هم به زندگی ادامه داده‌اند، و در هر حال اعتراف موجب تضمین بهره‌مندی از جهان آینده خواهد بود. اگر فرد بیش از اندازه ضعیف باشد و نتواند صحبت کند باید در دل به گناهان خود اعتراف نماید. صورت مختصری از اعتراف در بستر مرگ، که می‌توان به آن دعاهای مناسب دیگری نیز افزود، از این قرار است:

> خداوندا، ای خدای من، و ای خدای پدرانم، من می‌دانم که شفا و مرگم در دست تو است. امیدوارم اراده کنی و مرا کاملاً شفا بخشی. اما اگر مردنی‌ام می‌خواهم که مرگم کفارهٔ تمامی گناهان، خطاها، و بی‌عدالتی‌هایی باشد که از من در پیشگاه تو سر زده است. مرا از بهره‌مندی در باغ عِدِن بی‌نصیب مکن، و اجازه‌ام ده به جهان آینده که برای عادلان رقم خورده است دست یابم.[55]

ممنوع است به نحوی از انحا برای شخصی که مشرف به موت است مزاحمت ایجاد شود، مبادا که بدین ترتیب مرگ او تعجیل گردد؛ چرا که این عمل در حکم قتل است. این منع شامل کارهایی مانند روغن زدن یا شستن بدن، که از جملهٔ آداب پیش از دفن هستند، و یا حفر قبر برای شخص در حال مردن اگر از جریان امور آگاه است، نیز می‌شود.[56] وظیفه است که همراه محتضر بمانند تا در تنهایی جان ندهد. آنان که بر بالین محتضر حاضرند وقتی که می‌بینند مرگ فرا رسید لباس بر تن می‌درند، و با دعای «متبارک است داور درست» پذیرای حکم عدل خدا می‌شوند. همه آب‌های موجود در آن

نزدیکی را باید از ظرف‌ها بیرون ریخت، زیرا چنین معتقدند که آب‌ها به وسیلهٔ فرشتهٔ مرگ آلوده شده‌اند و برای خوردن خطرناک‌اند.(۵۷) در تعریف مرگ در هلاخا گفته شده است که در لحظهٔ مرگ تنفس به کلی قطع می‌شود، که برای اطمینان از آن برگ یا آینه‌ای را جلوی صورت شخص می‌گیرند. با پیشرفت‌هایی که در پزشکی جدید پیدا شده مسائلی چند در مقابل تعریف سنتیِ مرگ قد علم کرده‌اند، و مراجع حاخامی در باب چگونگیِ تشخیص مرگ، صرف نظر از اصل امکان تشخیص آن، به گروه‌هایی تقسیم شده‌اند.(۵۸)

به محض آنکه وقوع مرگ ثابت شد ترتیبات کفن و دفن باید بلافاصله انجام گیرند، زیرا تأخیر در خاک‌سپاری ممنوع است. کفنی از کتان سفید آماده می‌کنند، و جسد را پیش از آنکه مقدار شرعی مشخص آب روی آن بریزند به تمام و کمال می‌شویند. سپس به آن روغنی که با ادویه‌جات خوشبو شده است می‌زنند، و در میان یهودیان اشکنازی رسم است که تخم‌مرغی خام که با شراب مخلوط می‌شود را بر سر مرده می‌مالند. آداب متفاوت بسیاری در مورد آماده کردن مرده برای تدفین وجود دارند که به طاهارا،[1] یا پاکی، معروف‌اند. این مراسم را یهودیان داوطلب انجام می‌دهند که به آنها حِوْرا قَدیشا،[2] می‌گویند، که به معنای «جمعیت مقدس» است. این افراد ناظر خود مراسم تدفین نیز هستند. مطابق دستور هلاخا مرده یهودی را باید در زمینی مخصوص دفن کرد و نمی‌توان بدون مبالات از قبرستان غیر یهودیان استفاده کرد.(۵۹) یهودیان راست‌کیش رسم مرده‌سوزانی ندارند، و بیشتر حاخام‌های راست‌کیش حتی اگر به‌یقین بدانند که خاکستر مرده حتماً به وسیله تابوت دفن خواهد شد باز از اجرای مراسم سوزاندن جسد سر باز می‌زنند. یهودیت اصلاح‌گرا با انجام مرده‌سوزانی مخالفتی ندارد، و نیز با این دیدگاه راست‌کیش‌ها همراه نیست که مرده‌سوزانی را معادل انکار اعتقاد به رستاخیز بدن‌ها در دوران ماشیح می‌دانند.

---

1. taharah

2. chevra kadisha

بستگان درجه اول مرده باید برای او عزا بر پا کنند، و گستردگی و شدت عزاداری بسته به نزدیکی ارتباط مرده با بازمانده است، مثلاً عزاداری برای پدر و مادر شدیدتر است. از لحظهٔ مرگ، عزادار را به اسم اونِن[1] می‌شناسند. او باید از مصرف گوشت و شراب خودداری کند، و لازم نیست هیچ یک از مناسک مرسوم یهودی را به جای آورد. برای مدت هفت روز پس از مراسم تدفین، که به آن شیوْعا،[2] به معنای «هفت»، می‌گویند، عزادار در حالت عزای کامل قرار خواهد داشت. به عزادار در این دوره آوِل[3] می‌گویند. وی در خانه می‌ماند و در آنجا مراسم‌های مختلف دعا برگزار می‌شود. صاحب عزا روی چارپایه‌ای کوتاه می‌نشیند در حالی که قسمت بالای لباسش از هم دریده شده است. وی نباید مویش را کوتاه کند، یا صورتش را تیغ بزند و یا کفش چرمی بپوشد. آمیزش جنسی برای آول در طول این دوره ممنوع است. همچنین است شستن بدن، کار، مطالعهٔ تورا و گوش کردن به موسیقی. فقط در روز شنبه که عزاداری در ملأ عام ممنوع است وی می‌تواند خانه‌اش را ترک کند و به کنیسا برود. بستگان، دوستان و همسایگان به خانهٔ صاحب عزا می‌آیند تا در مراسم دعا و نماز مشارکت کنند و عزادار را تسلیت دهند. در خلال این مراسم‌ها آول دعای قدَیش را می‌خواند. خواندن این دعا در صورتی که فرد در گذشته پدر یا مادر وی باشد برای یازده ماه آینده نیز ادامه خواهد یافت. در سالگرد از دست‌رفتگان نیز که به یرزیت[4] معروف است این دعا توسط آول خوانده می‌شود.قدیش دعایی به زبان آرامی است که مضمون آن ستایش خدا و درخواست اعطای آرامش و زندگی خوب از اوست. اگرچه عزاداران اغلب گمان می‌کنند که دعای مذکور به خاطر مرده است اما به هیچ نحو چنین نیست؛ در واقع بیشتر عزاداران تعابیر آرامی‌قدیش را در نمی‌یابند. صاحب عزاقدیش می‌خواند تا نشان دهد که علی‌رغم غم فقدانی که هم‌اینک بر دل

---

1. onen
2. shiv'ah
3. avel
4. yahrzeit؛ یودایی، و به معنای «سالگرد».

اوست هنوز مایل به ستایش خدا است. با آنکه ممکن است مرگ یک عـزیز ناروا به نظر آید اما مضمونی که در یهودیت، در شماری از دعاهای مرتبط با مرگ و عزاداری وجود دارد اندیشهٔ پذیرا شدن عدالت خدا است. اعتقاد بر آن است که پس از مرگ، روح دوره‌ای برزخ‌گونه را به منظور پاکیزه شدن از سر می‌گذراند. این دوره برای گناه‌کاران یک سال است؛ و از همین رو است کـه رسم خواندنِقدیش فقط برای یازده ماه پس از مرگ ادامه می‌یابد تا در واقع به معنای گناهکار بودنِ درگذشته نباشد، چرا که اگر دوازده ماه کامل ایـن کـار ادامه یابد چنان ایهامی خواهد داشت.

آنگاه که شیوْعا به پایان می‌رسد عزادار وارد دوره‌ای نیمه‌عزا می‌شود که تا پایان سی روز بعد از تدفین طول می‌کشد. این دوره نام شلوشیم،[1] بـه مـعنای «سی» را بر خود دارد. در این ایام آوّل نباید موی سر را کوتاه کند، یا لباس نو بپوشد، یا در جشن‌ها شرکت کند و یا در کنیسا در محل هـمیشگی خـویش بنشیند. با این همه وی مجاز است کار کند و نقش‌هایی را که پیش‌تر بر عهده داشت از سر گیرد. کسانی که در عزای مرگ همسر، فرزند یا خواهر و برادر هستند با تمام شدن شلوشیم عزاداری آنها تمام می‌شود. در مورد مرگ پدر یا مادر سوگواری به مدت یک سال کامل به طول می‌انجامد، اما البته پس از دو یا سه ماه که عزادار سر و وضع بی‌ریختی پیدا می‌کند می‌تواند موی خویش را کوتاه کند.(۶۰) فرآیند عزاداری در یهودیت را می‌توان تـحولی تـدریجی از مرحلهٔ انزوا و جدایی آوّل تا برگشت وی به روال عادی زندگی در نظر آورد. از دید هلاخا سوگواری نکردن مظهر سختی و قساوت طبع است اما عزاداریِ خیلی زیاد نیز توصیه نمی‌شود. برای فرد سوگوار ساختار بسیار پرتشریفاتی تدارک دیده شده است که وی باید از همان لحظهٔ آغاز هماهنگ با آنها عمل کند، و از طریق همان ترتیبات انـدوه خـویش را ابـراز دارد. فـراهـم آوردن کمک‌هایی به شکل آداب و مناسک، و فراخواندن مردم به دیدار از عزاداران و

1. shloshim

تسلیت دادن به آنها احساس آشفتگی و سرگردانی حاصل از مـرگ بسـتگان نزدیک را به خوبی جبران می‌کند. بسیاری از قوانین مربوط به سوگواری، که آشکارا محدودیت‌های قابل توجهی برای زندگی اقتصادی و اجـتماعی آول به بار می‌آورند، در خارج از محافل سنتی رعایت نمی‌شوند. در ایـن مـورد یهودیت اصلاح‌گرا معمولاً هم دورهٔ سوگواری و هم گسترهٔ آن را کوتاه‌تر و کوچک‌تر برگزار می‌کند.

۱۰

سال دینی:

از عید سال نو تا عید سایه‌بان‌ها

روز

مهم‌ترین کار روز برای یهودیان سنتی به جا آوردنِ به ترتیبِ نمازها است: نماز صبح یا شَحَریت[۱] («سحر»)، نماز عصر یا مینحا[۲] (قربانی)، و نماز شام یا عَرَویت (مَعَریو)[۳] (شامگاه). این نمازها، که برای آنها اوقات معینی مطابق اوقات گذراندن قربانی‌هایی که به معبد آورده می‌شدند قرار داده شده است متشکل‌اند از یک دعای اصلی و عباداتی که بر گرد آن جمع آمده‌اند. قسمت اصلی یادشده، یا شِمونه عِسره[۴] به معنای «هجده»، نمازی است با نوزده دعای برکت، که یکی از آنها دعای مخصوصی است بر ضد بدعت‌گذاران، به‌ویژه بدعت‌آفرینان «یهودی ـ مسیحی»، که در حدود اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم به این مجموعه افزوده گشته است. این نماز در هر یک از مناسبت‌ها تقریباً بدون آنکه تغییری بکند تکرار می‌شود، و از ساختار سه لایهٔ زیر برخوردار است:

۱. ستایش خدا، که از جمله اوصافش آن است که خدای پدران،

---

1. Shacharit
2. Minchah
3. Arvit / Maariv
4. Shemoneh Esreh

تأمین‌کنندهٔ غذا و سلامتی، صادق در امر رستاخیز مردگان، و مقدس است (سه براخا).

۲. دعا برای علم، توبه، مغفرت، نجات، شفا، زمینی پربرکت، گردآوردن آوارگان تبعیدی، داشتن داورانی عادل، نابودی بدعت‌گذاران، پاداش عادلان، بازسازی اورشلیم، آمدن مسیحای داوودی، و درخواست پذیرش نماز (سیزده براخا).

۳. دعا برای بازگشت به صیون و دوباره برقرار ساختن عبادات معبد، سپاس از خوبی و خیر خدا و معجزات او، و طلب صلح، رحمت و حیات برای اسرائیل (سه براخا).

دعای شمونه عسره را باید در حال ایستاده و رو به اورشلیم خواند، و غالباً نیز به آن با نام عمیدا[1] (یعنی «ایستاده») اشاره می‌کنند. از این دعا نمونه‌های نسبتاً متفاوتی در میان جوامع یهودی مختلف وجود دارد اما ترکیب اصلی آنها یکی است. آنگاه که نماز را با مینیان، یعنی نصاب معادل ده فرد مذکر بالغ، به جا می‌آورند ابتدا افراد جماعت آن را به آرامی می‌خوانند و پس از آن پیش‌نماز آن را بلند تکرار می‌کند؛ و این کار در اصل به خاطر آنهایی است که نماز را بلد نبودند و نیز از آن رو است که کسانی که هر براخا را با آمین[2] پاسخ می‌گویند خود همچون نمازگزار به حساب می‌آیند. به هنگام تکرار عمیدا بخش ویژه‌ای که به‌قِدوشا[3] یعنی «قدس»، معروف است به دعای برکتی که در آن از قدوسیت خدا ستایش می‌شود افزوده می‌گردد. این بخش متشکل است از آیاتی برگرفته از یشعیا (۶:۳)، یِحزِقِل (۳: ۱۲) و تهیلیم[4] (۱۴۶: ۱۰)، که توسط جماعت و پیش‌نماز با صدای بلند خوانده می‌شود. در نمازهای صبح و شام پیش از عمیدا به خواندن شِمَع[5](۱) و براخاهای آن می‌پردازند. شِمَع در

1. Amidah
2. amen
3. Kedushah

۴. مزامیر

یهودیت از جایگاهی بسیار مهم برخوردار است و از آنجا که در یهودیت اعتقادنامهٔ رسمی وجود ندارد همچون شهادتی اعتقادی عمل می‌کند. در مزوزا،[1] که طومار پوستی دست‌نوشته‌ای است که باید بر یکی از بازوهای هر دری که در خانه‌های یهودیان وجود دارد بسته شود، دو بخش نخست همین شمع را می‌نویسند. نیز همین دو بخش است که به همراه عبارات دیگری از کتاب مقدس(۲) محتوای تفیلین[2] یا بازوبند و پیشانی‌بند مخصوص را تشکیل می‌دهند. تفیلین جعبه‌هایی از چرم سیاه، با بندی از چرم سیاه هستند که افراد مذکر یهودی آنها را در خلال نمازهای صبح در روزهای عادی هفته[3] بر جلوی سر و بازوی چپ خویش می‌بندند. اولین آیهٔ شمع، یعنی بشنو ای اسرائیل، ادونای[4] خدای ما است، ادونای یکی است» توسط شخص نزدیک به مرگ نیز تکرار می‌شود تا در حالی از دنیا برود که اقرار به یگانگی خدا را بر زبان دارد. غیر از عمیدا، و دعای شِمَع در عبادات صبح و شام، در سه نماز روزانهٔ یهودیت از آیات و عبارات کتاب مقدس، به‌ویژه از مزامیر و از سرودهای نیایشی و دعاهایی که در دوره‌های تلمودی و پس از تلمودی ساخته شده‌اند استفاده شده است. طولانی‌ترین عبادت، عبادت صبحگاهان است، که در دوشنبه‌ها و پنجشنبه‌ها قسمتی از طومار تورا نیز بر خواندنی‌های آن افزوده می‌شود.

اگرچه تلمود و مجمع‌القوانین‌های مختلف ریزه‌سنجی‌های قابل‌توجهی درباب وقت دقیق نمازهایی که باید خوانده شوند درکار آورده‌اند عارفان حاسیدی قرن‌های هجدهم تا نوزدهم تمایل داشتند که در وقت‌هایی نماز بخوانند که از دید هلاخا ناموجه بود. گرچه برخی از آنها اعمال خود را، که به‌شدت موردانتقاد تنزه‌طلبان هلاخایی قرار داشت، مطابق مبانی قبالایی

---

1. mezuzah

2. tefillin

5. Shema

۳. جز شبات و یوم طوو.

۴. یعنی یهووا

توجیه می‌کردند اما تردیدی نیست که در زیر این سرکشی گونه‌ای عصبانیت از «نماز اجباری» نهفته بود.(۳) دربارهٔ ربی مندل از اهالی کوتسک،[۱] که از رهبران حاسیدیان قرن نوزده بود، گفته شده است که وی می‌گفت آنان در کوتسک دل دارند نه ساعت، یعنی که ممکن نیست نماز را فقط از آن رو که وقتش در رسیده است به جای آورد، زیرا نماز حقیقی اظهاری از روی دل و جان است. قبل از آن نیز در میشنا با دیدگاهی که مخالف نمازهای ثابت است مواجه می‌شویم، چراکه معتقدند نماز باید استغاثهٔ فرد درمقابل خدا باشد.(۴)

از قدیم الایام کنیسا محلی برای اجتماع مردم، و محور زندگی جمعی بوده است. با آنکه فرض بر آن است که یهودیان در خلال مراسم عبادی اکثر کنیساهای راست‌کیشان از صحبت کردن خودداری می‌کنند اما مردم زیاد به ظاهر این فرمان پای‌بند نیستند و در نتیجه فضایی کاملاً غیر رسمی بر مراسم حکمفرما می‌شود. از آنجا که عبادات راست‌کیش‌ها به زبان عبری است و از روی سیدور[۲] یا کتاب نماز خوانده می‌شود نحوهٔ همراهی افراد عادی با مراسم به مسئله‌ای مشکل‌آفرین تبدیل شده است. مقداری از جذابیت مراسم عبادی اصلاح‌گرایان در این واقعیت نهفته است که آنان در بسیاری از عبادات خویش، و در موضوعات متنوع‌تری که در بین عبادات مطرح می‌شد، و نیز به همین نحو در آداب اصلی‌ای که در خلال عبادات الاهی به دقت مراعات می‌گشت از زبان‌های بومی استفاده می‌کردند. در جماعت‌های حاسیدی ترجیح می‌دهند که چندان آداب‌گرا نباشند و مثلاً در خلال نماز تکان‌های شدیدی به خود می‌دهند (شوکلینگ)،[۳] زیرا به این ترتیب می‌توان بهترین سطح از مشارکت و درجهٔ بالایی از ابراز حالات نفسی را برای کسانی که شوق نماز خواندن دارند تأمین کرد. اما با این حال دست‌کم یک گروه حاسیدی یافت می‌شود که کوشیده است تا با تشویق پیروان خود به

---

1. R. Mendel of Kotsk
2. siddur
3. shokeling

اختصاص زمانی کوتاه در هر روز به صحبت کردن با خدا به زبان مادری خویش، خشکی و بی‌روحی نمازهای ثابت را تحمل‌پذیر گرداند. این عمل حسیدیم براسلاو به حیتبودِدُوت[1] یا «تنها بودن» با خدا مشهور است.

دورهٔ هفتگی و تعطیل

اگرچه دورهٔ بیست و چهار ساعتهٔ شبانه‌روز، که بر طبق محاسبهٔ یهودیان از شب به بعد آغاز می‌شود، بخش بسیار مهمی در اوقات شرعی به حساب می‌آید اما واحد اصلی در این میانه هفته است. روزهای هفتگانهٔ هفته در عبری نام خاصی ندارند و صرفاً با تعابیر «روز اول» (یکشنبه)، «روز دوم» (دوشنبه)، و مانند آن از آنها نام می‌برند. از جمعه با یکی از دو نام «روز ششم» یا «عِرِو شبات»[2] (یعنی طلیعهٔ تعطیل یا شب شبات) یاد می‌شود. متناسب با آیین‌ها هر شبانه روز را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: شب که با غروب آفتاب یا هنگامی که اولین ستاره‌ها قابل دیدن می‌شوند آغاز می‌گردد، و روز که از اولین پرتو صبحگاهی سحر یا پدیدار شدن خورشید محاسبه می‌شود. هلاخا هم شب و هم روز را به دوازده قسمت بخش کرده است؛ البته مدت شب و روز در زمستان و تابستان تفاوت می‌کند، به طوری که در تابستان بخش‌های روزانه طولانی‌تر هستند و در زمستان قسمت‌های شبانه. درباب این مسئله که آیا باید بخش‌های دوازده‌گانهٔ شبانه‌روز را از سحر تا ستاره‌بین دانست یا که آن را از سرزدِ خورشید تا غروب آفتاب حساب کرد، اختلاف است.(۵) سنّت محاسبهٔ شروع بیست و چهار ساعت روز با شامگاه، مبتنی است بر داستان خلقت در بِرشیت که در آن (فصل اول) گفته می‌شود: «و شب شد و صبح شد».

روز تعطیل، که با عنوان سادهٔ شبات[3] از آن نام می‌برند، عصر جمعه و پیش

---

1. hitbodedut
2. Erev Shabbat
3. Sabbath

از وقت شامگاه آغاز می‌شود. شامگاهان از دید یهودیت زمان نامشخص است که معلوم نیست به روز ملحق است یا به شب. در اشارات جداگانهٔ مربوط به شبات که در دو نسخهٔ ده فرمان آمده است(۶) می‌توان نوعی ارتباط میان شبات و خلقت (در برِشیت) و میان شبات و واقعهٔ خروج از مصر (در دواریم)[1] دید. چنین است که شبات همچون تأکیدی بر خلقت جهان به دست خدا و تسلط او بر سرنوشت تاریخی قوم یهود نمود می‌یابد. یهودیت شبات را پدیده‌ای ویژه از سوی خدا به یهودیان می‌داند، نه همچون آیینی دینی که برای سرتاسر جهان در نظر گرفته شده باشد. در حقیقت بیگانگان را از بیم مرگ، از به جای آوردن شبات یهودی منع کرده‌اند،(۷) و به همین دلیل بیگانه‌ای که قرار است تغییر آیین به یهودیت را از سربگذراند تا آنگاه که تبدیل کیش محقق نشده است نخواهد توانست تمامی قوانین شبات را به اجرا در آورد. شبات علامتی است میان خدا و فرزندان اسرائیل، که حاکی است خدا جهان را در شش روز آفرید و در روز هفتم از کار دست کشید، یعنی که جهان تماماً کار دست خدا است نه انسان. میدراش روز هفتم را چنین به تصویر کشیده است که به خدا شکوِه می‌کند هر کدام از دیگر روزهای هفته یاری دارند، یکشنبه دوشنبه را دارد و مانند آن، اما او از یار بی‌بهره است. خدا پاسخ می‌گوید که جماعت اسرائیل یار اویند.(۸) چنین تصویری از اسرائیل که مزدوج شبات است مشخص‌کنندهٔ جایگاه بسیار مهمی است که این روز، هم در آیین‌های دینی و هم در تصور یهودیان، دارا است. علی‌رغم اهمیتی که شبات دارد میشنا اذعان می‌کند که تمامی قوانین متنوع مربوط به آن همانند کوه‌هایی آویزان از مویی می‌باشند چرا که در کتاب مقدس شواهد و دلایل کمی برای این موضوع یافت می‌شود.(۹) مطابق یکی از دیدگاه‌های تلمودی اگر یهودیان فقط به مدت دو هفته پشت سرهم قوانین شبات را آنگونه که باید رعایت می‌کردند موجب ظهور نجات مسیحایی می‌شدند. این نکتهٔ مطابق

---

۱. برگرفته از اول سفر تثنیه.

تفسیر یکی از حاخام‌های متجدد بدین معنا است که یهودیان باید نه تنها دو شبات پیاپی را رعایت کنند بلکه باید در خلال شش روز دیگر هفته که در میان آن دو روز قرار می‌گیرند نیز مقدس باقی بمانند.(۱۰)

شبات این گونه آغاز می‌گردد که هر خانم یهودی، در خانه دو شمع روشن می‌کند و مرد در بازگشت از مراسم عبادی کنیسا، بر جامی از شراب دعای قیدوش (تقدیس) می‌خواند. قیدوش دیگری، که براخاهای آن کمی متفاوت است، صبح شنبه و پیش از صرف ناهار بر شراب انگور و یا هر گونه مشروب الکلی دیگر خوانده می‌شود. افراد خانواده، که پیش از آن در روز جمعه و قبل از شروع شبات حمام گرفته‌اند، به احترام این روز لباس تمیز می‌پوشند و رسم بر آن است که در سه وعده غذایی جشن‌گونه حضور به هم می‌رسانند: یکی در جمعه شب و دیگری در وقت ناهار شنبه، که هر یک از این دو سور تشکیل می‌شوند از دو قرص نان که به طرز خاصی پخت شده است و حَلّا[1] نام دارد، به علاوهٔ ماهی و گوشت؛ آخرین وعده نیز غذای مختصرتری است که در عصر شنبه صرف می‌شود. در خلال صرف خوراک‌های یادشده، دور میز غذا که با رومیزی سفیدی آراسته شده است نیایش‌های شبات خوانده می‌شود. با پیدا شدن سه ستاره در آسمان شنبه‌شب، شبات پایان می‌یابد و پس از مراسم عبادت شامگاه آیین هَوْدالا[2] انجام می‌گیرد که تشریفاتی است حاکی از تفکیک میان تقدس شبات و بقیهٔ هفته که غیر مقدس و دنیایی است. چیزهایی که در این مراسم استفاده می‌شوند عبارت‌اند از شراب یا نوشیدنی‌های دیگر، ادویه‌ها و مزّه‌هایی که منظور از آنها تقویت کردن فرد یهودی پس از جدا شدن روح تازه‌ای (نشاما یِترا)[3] است که گمان می‌رود در طول مدت شبات بر او فرود آمده بوده است، و بالاخره استفاده از نور شمعی مخصوص. در خلال دورهٔ تقریباً ۲۵ ساعتهٔ شبات، هیچ‌گونه کار دنیایی و غیر مقدس نمی‌توان انجام

---

1. challah
2. havdalah
3. neshamah yeterah

داد. هلاخا با تفصیل زیاد به برشمردن ۳۹ مقوله اصلی از کارهای ممنوع، و بسیاری زیرمقوله‌های فرعی آنها پرداخته است. یهودی باید از تسلط خود بر جهان طبیعت و عالم اجتماع دست کشد تا به خوبی دریابد که خالق و صاحب اختیار هر آنچه هست فقط خدا است. در طول زمان، ربیان از پیش خود مقولاتی از کارهای ممنوع را اضافه کردند تا پیام استراحت شبات را بهتر برسانند. ممنوعیت روشن کردن آتش یا استفاده از آن، که حاخامان آن را به نیروی الکتریسیته نیز تعمیم داده‌اند، از اهمیت خاصی برخوردار است. حتی کسانی از آنها مدعی‌اند که الکتریسیته را می‌توان مشمول نهی خود کتاب مقدس دانست. از آنجا که پخت و پزی در شبات نمی‌توان داشت غذا را باید در جمعه آماده کرد و می‌توان آن را روی شعله‌ای، که معمولاً روی آن را با پنبهٔ نسوز می‌پوشانند، گذاشت تا در خلال شبات از آن استفاده شود. این امر باعث پیدا شدن شماری از خوراکی‌های مخصوص شبات شده است که پخت آنها آرام و در طول شب انجام می‌گیرد و در وقت ناهار روز شنبه صرف می‌شوند. معروف‌ترین آنها غذای آبگوشتی شُولنت[1] است که از گوشت و لوبیا و سیب‌زمینی درست می‌شود. در برخی از منابع هلاخایی تأکید شده است که غذا را باید در صبح شنبه تناول کرد، زیرا هم مایه عونگ[2] یا نشاط شبات است و هم مخالف رأی علمای قرائیم است که می‌گویند روشن بودن آتش در خانهٔ یهودی در شبات مجاز نیست.(۱۱) برای تأکید بر نشاط شبات، و تصدیق خوبیِ جهانی که خدا آفریده است، نباید در شبات روزه گرفت و یا در ملأ عام عزاداری کرد، زیرا هر دوی اینها ممکن است نگرشی منفی به نظام آفرینش اشیا به نظر آید. تنها استثنا دربارهٔ روزه، روزه‌ای است که پس از خواب دیدن‌های آشفته انجام می‌گیرد، زیرا اگر چنین روزه‌ای مجاز نباشد ضمیر کسی که چنان خوابی دیده است به احتمال زیاد در سرتاسر شبات او را ناراحت خواهد داشت.

---

1. cholent / schulent

2. oneg

به نظر یهودیان سنتی، شبات قسمتی از زمان است که مشمول نظم طبیعی امور نیست. آنان نمی‌توانند چیزهایی را که در هفتهٔ آینده به آنها احتیاج خواهند داشت، در شبات آماده کنند و یا به فکر چیزی دربارهٔ آنها باشند؛ در نتیجه کاملاً از روال معمولِ روزهای کاری عادی هفته و مسائل و مشکلات آن به دور می‌مانند. چنین است که شبات به نماد زمان تقدس یافته، و در واقع نماد دوران رهایی یافتگی که در ضمن دورهٔ مسیحایی قرار می‌گیرد تبدیل شده است و تصور می‌شود که بازتابی از جهان آینده در این جهان باشد.[۱۲] قبالا در باب مضامین وحدت و هماهنگی که شبات نماد آنها است به تفصیل سخن گفته است. از نظر سنّت زوهری نیز این روز زمانی است که اتحاد ازدواجی اصل‌های مذکر و مؤنث هستی در قلمرو عالم الوهی به وجود می‌آید. شماری از دعاها و نیایش‌ها، که ابتدا در محافل قبالایی پیدا شدند اما با اقبال عموم یهودیان مواجه گشتند، تأکیدشان بر نمادسازی عرفانی‌ای است که در آن داماد شبات با عروس الوهی‌اش متحد شده‌اند و از دسترس نیروهای شر، که در خلال شبات ناتوان هستند، دور می‌مانند.

ماه

ماه‌های سال یهودی قمری‌اند و با نو شدن هلال شروع شده، تا بیست و نه یا سی روز ادامه می‌یابند. اما سال دینی خورشیدی است و جشن‌های آن بر اساس موسم‌های کشت و کار معین شده‌اند. برای نمونه عید خروج جشنی بهاری است، و برای آنکه تفاوت یازده روزهٔ میان سال‌های قمری و شمسی جبران شود سال قمری را با اضافه کردن هفت ماه در خلال نوزده سال، ترمیم می‌کنند. در دوران باستان ماه جدید با دیده شدن هلال نو ثابت می‌شد، و شهادت‌هایی که دربارهٔ دیده شدن ماه نو مطرح بود نزد بت‌دین ویژه‌ای در اورشلیم که رئیس آن ماه جدید را اعلام می‌کرد تأیید می‌شد. پس از آن بر فراز کوه زیتون آتشِ نشانه‌ای روشن می‌کردند و زنجیره‌ای از این نشانه‌ها، که

یکی‌یکی به دنبال هم روشن می‌شدند، اخبار را به جوامع یهودی بابل می‌رساندند. هنگامی که سامری‌ها، که با پرُوشیان در جزئیات تقویمی اختلاف نظر داشتند، آتش‌های مخصوص خود را روشن کردند و باعث آشفتگی بسیاری گشتند آن رویّه ممنوع شد. در عوض، بت‌دین برای جامعه‌های دوردست فرستادگانی را با اخبار مربوطه روانه می‌کرد.(۱۳)

در قرن چهارم تقویم تثبیت شد و در نتیجه پیشاپیش قابل محاسبه بود و دیگر دیده شدن هلال نو عامل تعیین ماه به حساب نمی‌آمد. در دوران کتاب مقدس عید اول ماه به عنوان موقعیتی برای قربانی‌ها و جشن‌های مخصوص مطرح بود. اما در دوره‌های بعدیِ یهودیت، تبدیل به عیدِ نسبتاً کم‌اهمیت‌تری شد که مشخصهٔ آن تنها چند دعای اضافی بود مانند دعای معروف به تسبیح مختصر[۱] (تهیلیم ۱۱۳ـ۱۱۸، که بخش‌های خاصی از آن حذف می‌شد) و یک عمیدای اضافی به نام مُوساف،[۲] که به یاد قربانی‌هایی خوانده می‌شد که روزگاری در این روز گذرانده می‌شدند. رسم بر آن است که فرا رسیدن هلال نو (مولاد)[۳] در کنیسا و در شباتِ پیش از آغاز ماه جدید اعلان می‌گردد؛ و در میان جوامع یهودی تحت تأثیر اندیشه‌های قبالایی، روز پیش از روش حودِش،[۴] یا همان عید معروف اول ماه، را یک «یوم کیپور کوچک» می‌دانند و در آن روزه می‌گیرند و نمازهای توبه می‌گزارند. بین سومین و پانزدهمین روز از ماه قمری جدید مراسم مختصری حاکی از تبرک یا تقدیس ماه صورت می‌گیرد. این آیین معمولاً در شب شنبه انجام می‌شود و ماه باید در آسمان شب، حتی برای یک لحظهٔ زودگذر هم که شده، قابل دیدن باشد. در دعاهایی که برای تقدیس ماه خوانده می‌شوند اسرائیل با ماه مقایسه می‌شود که مدام خویشتن را نو می‌گرداند، و خواست خالق خود را با خوشی به انجام می‌رساند. اینک نور ماه کمتر از خورشید است اما در دوران آینده شکوه

---

1. Half-Hallel
2. Musaf
3. molad
4. Rosh Chodesh

پیشین خویش را باز خواهد یافت و همچون خورشید خواهد درخشید. در نتیجه، آن‌گونه که در دعا آمده است، اسرائیل منزلت نازل خود در جمع ملل را فرو خواهد گذاشت و در عصر مسیحایی شکوه پیشین خود را به دست خواهد آورد.

جشن سال نو

برای ابتدای سال یهودی می‌توان دو نقطه در نظر گرفت. اولین آنها ابتدای ماه بهاری نیسان،[1] که در پانزدهمین روز آن جشن خروج قرار دارد، است. در اسفار خمسه به این ماه با نام «آغاز ماه‌ها، یا اولین ماه سال» اشاره شده است(۱۴) اما برای یهودیان طبیعی‌تر آن است که آغاز سال جدید را اول تیشری[2] که ششمین ماه پس از نیسان است قرار دهند. در این روز جشن سال نو، یعنی روش هشانا[3] قرار دارد که گرچه در اصل جشنی یک روزه است اما اینک هم در غربت و هم در اسرائیل در دو روز جشن گرفته می‌شود.[4] از آنجا که روش هشانا در آغاز ماه قرار می‌گیرد در دوران باستان به ناچار روز سی‌ام ماه قبل، یعنی اِلُول،[5] را نیز، در مواردی که گواهی بر حلول ماه جدید گاه در خلال همان روز به ثبوت می‌رسید، به عنوان روش هشانا در نظر می‌گرفتند. اگر شاهدی پیدا نمی‌شد آنگاه روز سی و یکم الول به عنوان اولین روز تیشری، و در نتیجه روش هشانا، اعلام می‌شد و جشن، دو روز ادامه می‌یافت. باری اگر گواهان در روز سی‌ام الول می‌آمدند دست‌کم در اورشلیم و نواحی اطراف آن جشن، یک روزه می‌شد، ولی در دوردست‌ها و به‌ویژه در غربت پراکندگی همچنان همان دو روز را جشن می‌گرفتند.

---

1. Nisan

2. Tishri

3. Rosh Ha-Shanah

۴. بیشتر موعدها در اسرائیل یک روزه و در بیرون دو روزه هستند.

5. Elul

ماه الول که درست پیش از روش هشانا واقع است زمان غور و خودکاوی و توبه است. هر صبح پس از نماز، و البته به استثنای شبات و روز قبل از خود روش هشانا، اندکی در شوفار،[1] که نوعی شاخ قوچ است، می‌دمند. از هفته آخر الول، که جشن سال نو در آن واقع می‌شود، خواندن دعاهای مخصوصی در سحر، که برای آمرزش‌اند و به سلیحوت[2] مشهورند آغاز می‌شود. همهٔ اینها برای تکریم و تعظیم روش هشانا است. این روز را روز داوری، و مقدّرات سال آینده را وابسته به آن می‌دانند.(۱۵) جنبهٔ داوری این عید موقعیت خطیری به آن بخشیده است. از این روز و «روز کیپور» که چندی پس از آن فرا می‌رسد به نام یامیم نورائیم،[3] یعنی «روزهای پر ابهت»، یاد می‌کنند. با این حال روش هشانا هنوز هم عیدی شاد است. این نکته را تلمود چنین تبیین می‌کند:

> کاملاً طبیعی است کسی که می‌داند باید در دادگاه محاکمه شود لباس سیاه بپوشد و ریشش را کوتاه نکند، چرا که نمی‌داند سرانجام کار او چه شود. اما اسرائیل چنین نیست. آنها، برعکس، سفید می‌پوشند ریش خویش را اصلاح می‌کنند، می‌خورند، می‌نوشند و در شادمانی‌اند. زیرا می‌دانند که آن قدّوس برای آنان معجزه خواهد کرد.(۱۶)

بر اساس تفسیر ربیان از فرمان کتاب مقدس که گفته است این عید یکی از روزهایی خواهد بود که در آن کرنا نواخته می‌شود (بَمیدبار ۲۹: ۱) پیش از موساف یعنی دعاهای اضافی مخصوص این عید، و در خلال موساف در شوفار می‌دمند. در برخی جوامع صد جور نغمه با شوفار اجرا می‌شود. این نغمه‌ها با ترکیب‌های مختلفی از سه آوای اصلی آن ساخته شده‌اند: آوای تِقیعا[4] یا صدای ممتد، آوای شِواریم[5] یا صدای سه‌دانگی و بم، و آوای تروعا[6] یا صدای نه‌دانگی و زیر.

---

1. shofar
2. selichot
3. Yamim Nora'im
4. teki'ah
5. shevarim
6. teru'ah

در خلال روش هشانا خوراکی‌های ویژه‌ای صرف می‌شود که آنها را نماد بشارت به آمدن سالی خوب می‌دانند. در برخی جوامع به نشانهٔ اینکه شرکت‌کنندگان در جشن باید در سال آینده «سر» باشند نه «دم»، سر یکی از حیوانات مانند ماهی یا گوسفند خورده می‌شود. به دلایلی شبیه این، با آنکه رسم رایج‌تر آن است که نان مصرفی در اعیاد و مراسم مختلف به نمک آغشته شود اما در روش هشانا نان را در عسل فرو می‌برند تا نماد خوشی و شیرینی سال باشد. همچنین سیبی آغشته به عسل نیز مصرف می‌شود. ویژگی دیگری از عید یادشده این است که برای کسانی که ملاقات می‌کنند چنین آرزو می‌نمایند: «امیدوارم سال خوبی به نام شما نوشته و تقدیر شود»، زیرا عقیده دارند که داوری مربوط به هر کسی در کتابی آسمانی نگاشته می‌شود. همچنین توصیه شده است که در روش هشانا در خلال روز نباید خوابید تا بخت فرد در سال آینده باصطلاح به خواب نرود.(۱۷) یکی از رسم‌های به یادگار مانده از اواخر قرون وسطا که در میان یهودیان سنتی رایج است رفتن به کنار رودخانه یا کنار دریا و یا دیگر جاهایی است که از آبی روان برخوردارند. این کار در عصر اولین روز جشن مذکور انجام می‌شود و در آن به شکلی نمادین گناهان خود را به آب می‌دهند. سرچشمهٔ این مراسم، که به تَشلیخ[1] معروف است، ناشناخته است و گفته شده که صورت تغییر شکل یافتهٔ یک رسم مذهبی غیر یهودی است. مفهوم این مراسم از دید یهودیت، و از دعاها و سرود نیایش‌های همراه آن بر می‌آید، به جز نمادی حاکی از پاکیزه کردن فرد برای سال جدید نیست. برخی از حاخام‌ها گفته‌اند که خواندن دعاها در خانه نیز به همان اندازه مفید است.

همانند مضمون اساسی این عید، یعنی ایستادن در پیشگاه داوری خدا به خاطر گناهان خود، دعاهایی نیز که در روش هشانا خوانده می‌شوند تأکید می‌کنند که خدا، یا داور الوهی، در حقیقت پادشاه جهان است. یهودیان که

---

1. tashlikh

تبعهٔ مملکت اویند از پیشگاه او می‌گذرند تا حکم خویش را دریافت دارند، و در دادگاه آسمانی، شیطان که دادستان آنجا است کیفرخواستش را که در بردارندهٔ گناهان اسرائیل است آماده می‌کند. قوم یهود به توبه‌گزاری برای پادشاه خویش می‌پردازند و بخشش و لطف او را جویا می‌شوند و پوزش می‌خواهند: نه به جهت استحقاق متهمان بلکه به خاطر نام خدا. برای سرودخوانیِ دعاها و قرائت‌ها در کنیسا از آهنگ‌ها و نواهای ویژه‌ای بهره می‌گیرند که احساس هیبت خاص آن موقعیت را به شنوندگان و خوانندگان القا می‌کند. در همین جهت داستان دست و پا بستن اسحاق[۱] (بِرشیت ۲۲) نیز خوانده می‌شود. روش هشانا همانند دیگر اعیادی که در کتاب مقدس یاد شده‌اند مثل عید خروج، جشن پنجاهه و عید سایه‌بان‌ها، از جشن‌هایی است که در آن هیچ کار دنیایی و غیر مقدس نمی‌توان انجام داد. این اعیاد با شبات و روز فدیه این تفاوت را دارند که می‌توان در آنها پخت و پز کرد و انجام کارهای مربوطه به تهیهٔ غذا مجاز است. در نتیجه می‌توان از آتش استفاده برد، اما از افروختن آتش باید پرهیز کرد؛ نیز جابه‌جا کردن اشیا و وسایل در معابر عمومی مجاز است. در روش هشانا کنیساها که در باقی ایام سال جز اندکی از مؤمنان کسی را به خود نمی‌بینند پذیرای جمعیت قابل ملاحظه‌ای هستند. هم کنیساهای راست‌کیشان و هم کنیساهای مترقیان برای این مراسم جا کم می‌آورند و ممکن است مجبور شوند برای تهیه دیدن جایگاه برای سر ریز جمعیت شرکت‌کننده در مراسم، ساختمان‌هایی را کرایه کنند.

ده روز توبه

ده روز نخست ماه تیشری به نام ده روز توبه مشهورند. روز پس از روش هشانا مخصوص آیین صوم گدَلْیا[۲] است ولی این روزه ارتباط وثیقی با دورهٔ یادشده

---

۱. ییصحاق.

2. Tzom Gedaliah

ندارد، بلکه یادآور خاطرهٔ قتل گدلیا حاکم یهودیه است که به دست بابلیان پس از سقوط اورشلیم در ۵۸۶ق م منصوب شده بود. مطابق روایات یهودی مرگ او منجر به از میان رفتن نهایی هستی یهودیان مملکت جنوبی یهودیه شد.(۱۸) تاریخ دقیقی در منابع موجود در کتاب مقدس که از این حادثه یاد کرده‌اند (پادشاهان ۲۵:۲۵؛ یرمیا ۱:۴۱) ذکر نشده، اما سوم تیشری به عنوان روز قتل گدلیا پذیرفته شده است. روشن است که این روزه از جنبه‌ای توبه‌ای نیز برخوردار است، و هرگونه زیاده‌روی‌ای را که ممکن است در دو روزِ پیش از آن انجام شده باشد جبران می‌کند. از جمله مشخصه‌های این ده روز نمازها و دعاهای اضافی آنها است: درخواست از خدا برای بخشیدن گناهان سال گذشته، فراموش نکردن یهودیان در طول زندگی، تأکید بر پادشاهی خدا، و دعوت به توبه، که به تشُوواٰ[1] معروف است و به معنای برگشتن به سوی خدا است. بعضی جوامع یهودی سلیحوتِ توبه‌ای مخصوصی را در سحر نیز می‌خوانند. در حالی که در میان یهودیان زاهد و متقی رسم است که از آثار موساری که آدمی را به عبادتی باطنی‌تر و مقدس‌تر رهنمون می‌شود استفاده می‌کنند عموم مردم تلاش دارند تا در خلال این دوره به گونه‌ای دقیق‌تر مسائل مربوط به پاکیزگی دینی را در زندگی خود مراعات کنند.

شباتی که پیش از یوم کیپور قرار می‌گیرد به «شبات توبه» مشهور است. این روز یکی از دو موقعیتی است که در طول سال پیش می‌آیند و در آنها، در زمان‌های قدیم، ربی‌ها به ایراد موعظه می‌پرداختند. موعظهٔ مربوط به این مورد بر محور موضوع تشُوواٰ است. برای قطعهٔ اضافی مخصوص قرائت کتاب که می‌باید از بخش انبیا باشد باب چهاردهم هوشِئَع[2] برگزیده می‌شود که با این جملات آغاز می‌گردد: «ای اسرائیل، به سوی خدایت ادونای بازگرد؛ زیرا که از بی‌عدالتی خود به لغزش افتاده‌ای.» اوج این مرحله روز پیش از روز

1. teshuvah

۲. هوشع

کفاره است. در این زمان اوضاع و احوال تغییر می‌کند. از جمله تکالیف آن است که در این روز بسیار می‌خورند و خواندن بسیاری از نمازهای توبه‌ای مرسوم را وامی‌گذارند. در میان برخی یهودیان اشکنازی، و در میان آن یهودیانی که تحت تأثیر قبالا هستند، آیین کپاروت[1] در صبح قبل از روز فدیه انجام می‌گیرد. لازم است در این آیین هر فرد مذکر یا مؤنث جوجه‌خروس یا مرغی را گرفته و آن را سه بار دور سر بگرداند و این جمله را بگوید: «این بدل من است؛ این عوض من است؛ این فدیهٔ من است؛ این جوجه‌خروس/مرغ خواهد مرد و من خواهم رفت و به زندگی خوب و طولانی و به آرامش خواهم رسید.» پس از آن حیوان یاد شده را ذبح شرعی می‌کنند، امعا و احشایش را بیرون آورده، پیش مرغان می‌اندازند، و گوشت آن را یا به فقیران می‌دهند و یا آنکه با پرداخت مقداری پول به جای آن، گوشت را خود مصرف می‌کنند. برای اولین بار در بابل قرن نهم یادی از این رسم شده است. همکارِ نویسندهٔ شولحان عاروخ، حاخام مُشه ایسرلِس اشکنازی آن را از جمله کارهای مشروع به شمار می‌آورد. اما این امر باعث مخالفت جدی برخی از هلاخائیان بزرگ قرون وسطا که آن را همچون کار مشرکان می‌دانستند شد. حاخام شلومو اَدرِت در قرن سیزدهم چنین می‌نویسد:

> من دیدم که این رسم [یعنی کپاروت] و نیز عادات دیگری از همین نوع در دیارمان شیوع یافته و کسی از آن جلوگیری نمی‌کند... این اعمال در چشمم مانند روش‌های اِموری‌ها بود و من اصرار زیادی در طرد آن داشتم. به لطف الاهی کلماتم مسموع افتاد و چیزی از این اعمال و دیگر کارهای مرتبط با آنها در شهرمان باقی نماند.(۱۹)

حاخام یوسِف قارو، نویسندهٔ سفارادیِ شُولحان عاروخ می‌گوید باید مردم را از انجام این رسم بازداشت(۲۰) اما علی‌رغم قید و بندهایی که بیان شده این

---

1. kapparot

رسم عمیقاً در زندگی یهودیان ریشه دوانیده است. آنان که احساس می‌کنند این عمل بیش از اندازه شبیه کار مشرکان است، و یا می‌بینند که به احتمال زیاد همچون عملی جادویی دانسته خواهد شد که با آن مجازات سزای آدمی به جوجه خروس منتقل می‌شود به جای حیوان از پول در این آیین استفاده می‌کنند، پس از آنکه پول با ترتیب مناسبی به دور سر چرخانده می‌شود آن را صدقه می‌دهند.بدین‌ترتیب این‌عمل همبستهٔ این‌اندیشه قدیمی یهودی‌است که صدقه یکی از چیزهایی است که کمک می‌کند تا تقدیر بد برطرف شود.

یوم کیپور یا روز فدیه نقطهٔ اوج فرآیند توبه و درخواست آمرزش خدا است. اما از آنجا که اعتقاد بر آن است که خدا فقط در صورتی می‌تواند گناهانی را که آدمی به زیان دیگران انجام داده است ببخشد که فرد زیان‌دیده زیان‌رسانندهٔ خود را ببخشد، گناهکار باید پیش از یوم کیپور بخشش همنوع خود را به دست آورد. رسم است که یهودیان نزد کسانی که به آنان بدی کرده‌اند می‌روند و تلاش می‌کنند آنها را راضی کنند، اما اگر آنان پس از سه بار تلاش مصالحه‌جویانه آشتی را نپذیرفتند، گناهکار دیگر ملزم به کوشش بیشتر برای جلب رضایت ایشان نیست. به نشانهٔ پاک شدن پس از آمیزش جنسی یا انزال منی و یا، آن‌چنان که برخی نظریه‌ها می‌گویند، به عنوان بخشی از فرآیند توبه دستور داده شده است که فرد یهودی باید در روز پیش از یوم کیپور در میقوه شست و شو کند و یا دست‌کم مقدار زیاد و معیّنی از آب را به صورت جریانی پیوسته روی خویش بریزد. یکی از اعمالی که گرچه در قانون‌نامه‌ها ذکر شده است اما نسبتاً به‌ندرت در میان یهودیان معاصر یافت می‌شود تازیانه زدن با شلاقی چرمی است که پس از نماز عصر به هنگامی که مطابق دستور کتاب نماز اقرار عمومی به گناه صورت می‌گیرد انجام می‌شود. این عمل موجب قبول توبه به شمار می‌رود و با آن که معمولاً بیشتر جنبهٔ نمادین دارد تا تحمل رنجی واقعی، اما هنوز برخی از افراد پارسامنش برای خود آن را به اجرا می‌گذارند. روزه، که یکی از ویژگی‌های اصلی یوم کیپور

است، درست پیش از غروب خورشید آغاز می‌شود و آخرین لقمه‌های غذا را باید به گونه‌ای صرف کرد که کمی زمان تا شروع باقی باشد تا بدین ترتیب به لحظات غیرمقدس مقداری تقدس ببخشیم.(۲۱)

روز فدیه

در وجدان دینی مردم و نیز در نوشته‌های هلاخایی، یوم کیپور مهم‌ترین زمان در طول سال یهودی شمرده می‌شود، و در واقع معیار اساسی التزام یهودیان به سنّت خویش است. بسیاری از یهودیان که در دیگر مراسم دینی مشارکتی نشان نمی‌دهند تلاش خاصی دارند تا در یوم کیپور در کنیسا حضور یابند و یا لااقل آن را روزه بگیرند. در کشور جدید اسرائیل که در آن زندگی یهودیان تحت سیطرهٔ راست‌کیشی یهود است، گروه‌های یهودی سکولار فرصت یوم کیپور را غنیمت شمرده به گردش‌های بزرگ دسته جمعی می‌روند. این کار نه تنها به آنان اجازه می‌دهد تا از جوّ دینی سنگین شهرها بگریزند بلکه خود بزرگ‌ترین نوع نارضایتی و مخالفتی است که می‌توان در یک ساختار دینی از خود بروز داد. در یوم کیپور صرف‌نظر از روزه، که مانند تمام روزه‌های موجود در یهودیت مستلزم امساک کامل از خوردن و آشامیدن است، باید از شست‌وشو و روغن زدن به خود، و پوشیدن کفش چرمی و داشتن روابط جنسی نیز خودداری کرد. همانند شبات در یوم کیپور نیز انجام هرگونه کار دنیایی ممنوع است.

مراسم عبادت در کنیسا در پایان روز شروع می‌شود. ابتدا یک یا دو تا از طومارهای تورا را از درون گنجه بیرون آورده آنها را روی سطح برجسته‌ای که در میان کنیسا وجود دارد قرار می‌دهند. افراد مذکر جماعت کنیسا شال نماز ریشه‌دار مخصوص خود (طلیت) را که معمولاً فقط در ساعات روز پوشیده می‌شود به تن می‌کنند، و همچنین کیتل[1] یا ردای پهن سفیدی را غالبا روی

---

۱. kittel؛ یودایی، و به معنای ردا و روپوش.

لباس خود می‌اندازند. برای این‌گونه لباس پوشیدن تفسیرهای گوناگونی ارائه می‌شود، مثلاً سفیدی نشانهٔ پاکی و بخشش گناهان است، یا مثلاً کیتل نمایانگر کفنی است که پس از مرگ خواهیم پوشید، که در نتیجه باعث ایجاد احساس تواضع نیز می‌شود[۲۲] در نماز آغازین پیش‌نماز از جماعت آسمان و نیز از جماعت کنیسا اجازه می‌خواهد تا به همراه آن گناهکارانی که ممکن است به دلیلی از دلایل در بقیه طول سال از حضور در کنیسا محروم شوند دعا کند. پس از آن دعای کُل نیدره[1] می‌آید که در جمع یهودیان اشکنازی سه دفعه با زمزمه و لحنی ملایم خوانده می‌شود. کل نیدره در اصل دعای الغای قسم‌ها است و برای آن است که فرد یهودی را از قسم‌های دینی‌ای که ممکن است از خاطر او رفته باشند آزاد کند. برخی از مراجع هلاخایی از آیین الغای قسم ناخشنود بودند. حتی حاخام سامسون هرش، رهبر راست‌کیش‌های آلمان در قرن نوزدهم، در یکی از مراحل زندگی‌اش به گونه‌ای ناموفق کوشید تا این رویه را برچیند.[۲۳] اتهام‌های پیاپی بیگانگان حاکی از آنکه نمی‌توان به عهد و پیمان یهودیان اعتماد کرد، چرا که آنان با کل نیدره آنها را لغو می‌کنند، اگرچه مبتنی بر برداشت درستی از نوع قسم‌هایی که لغو می‌شدند نبود اما در طول دوران باعث گرفتاری‌های زیادی شد، و البته باعث دلگرمی بیش از پیش حاخام‌هایی بود که می‌خواستند این رسم را به دور افکنند. رواج و مقبولیت کل نیدره به اندازه‌ای بود که هشدارهای حاخام‌ها سودی نبخشید و همچون جزء جدانشدنی یوم کیپور، و شاید از دید برخی به عنوان تأثیرگذارترین بخش آن، باقی ماند. عبادت شامگاهی که پس از این مراسم صورت می‌گیرد مشتمل است بر اعتراف دسته‌جمعی به گناهان، و خواندن سرودهایی که در آنها بر کمبودهای آدمی و در مقابل بر لطف سرشار الاهی تأکید می‌رود.

در خلال روز بعد در کنیسا عبادت‌هایی طولانی و تقریباً بدون وقفه تا موقع فرارسیدن شب، که وقت نواختن شوفار برای اعلام پایان روزه است،

---

1. Kol Nidrei

انجام می‌گیرد. جوامع مختلف یهودی هر یک برای خود لحن سنتی خاص دارند که به‌طور بسیار جدی برآن محافظت می‌کنند. اعضای مسن‌تر جماعت که این الحان برای آنان یادآور خاطرات حسرت‌آوری از روزگار جوانی آنها است که باوالدین خود درکنیسا شرکت می‌کردند اغلب با شوروشوقی فراوان با آن سرودخوانی‌ها همراه می‌شوند. از زمرهٔ قسمت‌های اصلی آیین یوم کیپور دعاهایی است که به یاد از دست‌رفتگان خوانده می‌شوند (یزکُر)[1]. البته این دعاها درپایان عید سایه‌بان‌ها، درعید پسح، ودرعیدپنجاهه نیزخوانده می‌شوند. به‌همراه دعا برای مردگان شَمعی را پیش از شروع روزه، به‌یاد پدر ومادرهای از دست رفته روشن می‌کنند که برای ساعت‌ها روشن باقی می‌ماند. نیز ازجمله مراسم یادشده بازخوانی گزارشی طولانی از مراسمی است که انجام آنها در دوران معبد بر عهده کاهن اعظم بوده است. در خلال این بازخوانی جماعت کنیسا در لحظات مشخصی به تقلید از اعمال معبد به خاک می‌افتند. سوگواری پراحساسی نیز برای ده تن از حکیمان که در جریان تعقیب و آزار دوران هادریان در قرن دوم ــ آن‌چنان‌که سنّت یهودی می‌گوید ــ به نحو فجیعی به شهادت رسیدند برگزار می‌شود. علاوه بر اینها قطعه‌ای از کتاب یونا در بین عبادت عصر خوانده می‌شود تا پیام‌آور این معنا باشد که آمرزش برای آنان که توبه می‌کنند و از راه‌های بد خود برمی‌گردند در دسترس است. یوم کیپور در هیئت کامل خود اینگونه جلوه می‌کند: با جدّیت و خشیت زیاد، روزه‌داری، لباس‌های سفید، آهنگ‌های سنگین، به خاک افتادن‌های پیش‌نماز و جماعت، و نمازها که خود جلوه‌ای خاص دارند، و جملگی باعث به وجود آمدن فضایی می‌شوند که هم آسمانی است و هم به پالایش و تخلیهٔ روحی کمک می‌رساند. اگرچه دیدگاه هلاخایی پذیرفته شده از این قرار است که یوم کیپور فقط فدیه از گناهانی می‌شود که حقیقتاً از آنها توبه شده باشد اما روشن است که بسیاری از یهودیان صرفاً با شرکت در

---

1. yizkor

مراسمی که در طول آن روز انجام می‌گیرد احساس پاک شدن و عوض شدن می‌کنند. زندگی آنان در طی سال آینده ممکن است تفاوت اساسی با زندگی سال گذشتهٔ آنها نداشته باشد اما در عین حال این اعتقاد که خدا گذشته‌ها را بخشیده است به آنان اجازه می‌دهد که با خیالی آسوده از گناه به سوی آینده گام بردارند.

عید سایه‌بان‌ها

پنج روز پس از یوم کیپور جشن سایه‌بان‌ها یا سُوکوت آغاز می‌شود. سُوکا چیزی شبیه سایه‌بان است و سقف آن از شاخه است و در فضای باز برپا می‌گردد. یهودیان سنتی هفت روزِ بعد را در این سوکا سر می‌کنند. در روزگار باستان عید سوکوت یکی از سه عید زیارت اورشلیم بود. دو عید دیگر عبارت‌اند از پسح و پنجاهه. این جشن‌ها با برداشت‌های فصلی محصولات مرتبط بوده است. همانند دیگر جشن‌های زیارتی سوکوت در کتاب مقدس با رویداد خروج از مصر پیوند خورده است:

> تو باید هفت روز را در سایه‌بان‌ها بمانی ... تا نسل‌های آیندهٔ تو بدانند که من فرزندان اسرائیل را آنگاه که آنان را از سرزمین مصر بیرون آوردم در سایه‌بان‌ها جای دادم.(۲۴)

با خراب شدن معبد دوم و با پراکندگی گستردهٔ قوم یهود در بیرون فلسطین عنصر برداشت محصول به جنبه‌ای کاملاً فرعی از جشن شوکوت تبدیل شد. این امر هنوز در آیین‌های گوناگون این جشن، و به‌ویژه در چهارگونهٔ گیاهی‌ای که باید در عید سوکوت در کنار هم آویزان شوند به چشم می‌خورد. این آیین مبتنی است بر تفسیری از لاویان ۲۳: ۴۰، و گونه‌های مورد نظر عبارت‌اند از شاخهٔ نخل (لُولاو)،[1] شاخه‌های گیاه مورْد و درخت بید، که

---

1. lulav

به هم بسته می‌شوند و به همراه یک اتروگ،[1] که نوع خاصی از مرکبات است، در دست نگاه داشته می‌شوند تا در خلال خوانده شدن مزمورهای هَلِّل[2] (شماره‌های ۱۱۳ ــ ۱۱۸) در کنیسا در حال تکان خوردن باشند. زمان‌بندی این جشن عجیب است، زیرا با آنکه یادبود خروج در بهار انجام می‌گیرد این عید را در پاییز قرار داده‌اند. از این رو حاخام‌ها در توضیح این مسئله معتقدند که این نکته حاوی پیامی دینی است:

> در کتاب مقدس فرمان سوکا با واقعهٔ خروج از مصر پیوند خورده است زیرا این واقعه حقیقت داشتن وجود یک خالق را، که همه چیز را مطابق اراده خویش خلق کرده است، به ما یاد می‌دهد سایه‌بان‌هایی که کتاب مقدس گفته می‌شود او ما را در آنها جای داد ابرهای جلال اویند که او آنها [یعنی اسرائیل] را با آن در برگرفت تا بادهای سوزان و خورشید نتوانند به ایشان صدمه زنند اگرچه ما در ماه نیسان از مصر بیرون آمدیم اما او دستور نداد که سایه‌بان‌ها را در این وقت برپا کنیم، زیرا اینها روزهای [آغازین] تابستان‌اند و همگان به چنین کاری برای داشتن سایه دست می‌زنند.اگر ما به سایه‌بان‌سازی بپردازیم از کجا معلوم که به فرمان خالق چنین کرده‌ایم.
>
> بنابراین او فرمان داد که سایه‌بان‌ها را در فصل باران برپا کنیم ما خانه را به قصد سکونت در سوکا ترک می‌کنیم و برای همه روشن خواهد بود که این کار فرمان آن پادشاه است.(۲۵)

پیداست که لایه‌های معنایی گوناگونی در لابلای جشن سوکوت وجود دارد و مضامین مربوط به خروج فقط یکی از آنها است. پیوندی که این عید با برداشت محصول در پاییز دارد یکی از چند خصوصیتی است که در تعیین زمان آن نقش داشته است. از ویژگی‌های بارز سرشت کشاورزی این جشن

---

۱. etrog؛ ترنج.

2. Hallel

مراسم آب‌افشانی است. این رسم را پـرُوشیان در دوران مـعبد پس از اولیـن روز سوکوت اجرامی‌کردند. صدوقیان این رسم را ازامور غیرکتابی می‌دانستند. در میشنا نقل شده است که چگونه وقتی یکی از کـاهنان صـدوقی بـه جـای ریختن آب بر سکوی قربانی آن را بر زمین ریخته بود جـمعیت خشـمگین زایران او را زیر رگبار میوه‌های اِتروگ خود گـرفتند.(۲۶) از نـظر نـوشته‌های تلمودی شرکت در شادی و سرور آب افشـانی، رقـصیدن، مـوسیقی و آواز خانی‌ها بزرگ‌ترین شادی است. تلمود می‌گوید: «آن کـه شـادمانی مـجلس آب‌افشانی را ندیده است هرگز شاهد شادی نبوده است.» به شرکت‌کنندگان این مراسم، که حکیمان شاخص پرُوشی نیز در میانشان وجود داشتند گـفته می‌شد که به مرتبه‌ای برتر از روح القدس خواهند رسید: تا این اندازه شور و شوق دینی موجود در این مراسم زیاد بود.(۲۷) یهودیان راست‌کیش امـروزه نیز این جشن و سرور آب‌افشانی را برپا می‌کنند و خواندن و رقصیدن آنها تا نیمه‌های شب ادامه می‌یابد. بدین ترتیب تلاش دارند تا بـه هـمان شـادی و لذتی که در مراسم باستانی بوده است دست یابند.

در نحوهٔ اجرای امروزین این مراسم، و در دعـای مـخصوص بـاران کـه در روز هشتم سوکوت آغاز به خواندن آنها می‌کنند آب و دیگر امور مـربوط به کشاورزی جلوهٔ اساسی‌تری به خود گرفته‌اند. این روز را، که در واقع در سرزمین‌های پراکندگی و غربت دو روز محاسبه می‌شود، جشن جداگانه‌ای مـی‌دانـند کـه بـه نـام شِـمینی عَصِرت[1] مـعروف است امـا بـه دنـبالهٔ سُـوکوت اضافه می‌شود.

به طور کلی، سوکوت را شادترین جشن سال یهودی می‌دانند و در نمازنامه از آن به «وقت خوشی ما» یاد شده است. شمینی عصِرت نقطهٔ اوج این خوشی است. این امر از خوشی و سروری که لحظهٔ تکمیل دورهٔ سالانهٔ تورا خوانی را

---

1. Shemini Atzeret

فرا گرفته است هویدا است. این بزرگداشت به سیمحَت تورا[1] یا «جشن (ختم) تورا» معروف است و در اسرائیل در هشتمین روز سوکوت، و در دیار غربت در نهمین روز آن انجام می‌گیرد. دو نفر از اعضای جماعت برگزیده می‌شوند تا یکی با خواندن بخشی از اسفار خمسه دوره را به آخر برساند و دیگری با خواندن اولین فصل سفر پیدایش آن را آغاز کند. آنگاه عبادت‌کنندگانی که به کنیسا آمده‌اند در حالی که می‌رقصند و تمامی طومارهای تورا را با حرکت دسته‌جمعی شادمانانه‌ای حمل می‌کنند، و به همراه آنان کودکانی که آواز می‌خوانند و پرچم‌هایشان را می‌چرخانند حال و هوای کنیسا را به کلی دگرگون می‌سازند. معمولاً آن دو نفر یادشده مهمانی نمادینی ترتیب می‌دهند که در آن مقدار زیادی مشروبات الکی مصرف می‌شود تا در نتیجه بر شور و نشاط مجلس بیفزایند. نمود این رویدادها در این گونه مواقع برای افراد بیرونی و ناآشنا با کنیساهای راست‌کیش عجیب و در واقع دیوانه‌وار است. ساموئل پِپیس[2] که در ۱۴ اکتبر ۱۶۶۳ در لندن در مراسم سیمحت تورا حضور یافته بود در خاطراتش می‌گوید:

> خداوندا، چه بگویم، دیدنِ شلوغی، خنده، مسخرگی، و بی‌توجهی، و بلکه به‌هم‌ریختگی در سرتاسر مراسم عبادی، که بیشتر از حیوانات سر می‌زند تا از مردمانی که خداشناس حقیقی‌اند، آدمی را وامی‌دارد که سوگندبخورد دیگر هرگز آنان‌را نبیند، درواقع نیز دیگرمن چیزچندانی از این قبیل ندیدم، و نمی‌توانستم تصورش را هم بکنم که در تمام دنیا دینی وجود داشته باشد که چنین اعمال بی‌معنایی از آن سربزنند.

یکی دیگر از روزهای جشن سوکوت به خاطر بی‌نظیری آداب و مناسک

---

1. Simchat Torah

۲. Samuel Pepys؛ دریاسالار انگلیسی (۱۶۳۳ـ۱۷۰۳) که کتاب خاطرات وی از لندن در روزگار بازگشت (چارلز دوم به سلطنت) بسیار معروف است.

مرتبط با آن از برجستگی خاصی برخوردار است. این روز هوشَعنا ربّا[1] یا روز هفتم این جشن است. البته این روز به معنای خاص کلمه از روزهای عید یا یوم طوو محسوب نیست اما مناسک مهم چندی که دارد به آن ویژگی خاصی بخشیده است. در این روز دعاهای هوشعنا[2] در حالی خوانده می‌شوند که جماعت، چهارگونهٔ گیاهی همراه خود را بر گرد کنیسا حمل می‌کنند. در این دعاها نجات را از خدا می‌خواهند و پس از آن هر یک از یهودیان شاخه‌ای از شاخه‌های بید را گرفته و با زدن و تکان دادن آن تمام یا بیشتر برگ‌های آن را می‌ریزد. این آداب در تشریفات معبد ریشه دارد.(۲۸) همچنین هوشعنا ربا را پایان دوره‌ای از داوری الاهی می‌دانند که با سال جدید آغاز می‌شود. در یکی از اعتقادات عامیانهٔ یهودی آمده است که اگر کسی به شامگاه هوشعنا ربا نرسد آن سال را به پایان نخواهد رساند. مطابق یکی از رسوم قرون وسطایی، که اندیشه‌های متأخر قبالایی نیز آن را بسیار تقویت کرده است، در طول شب هوشعنا ربا بیدار می‌مانند و به خواندن متون خاصی می‌پردازند. این عمل را آخرین مرحلهٔ پشیمانی می‌دانند که برای بیدار کردن قلب آدمی برای تشُووا مفید است.(۲۹)

برای یهودیانی که به دور از وضعیتی که در آن این اعمال پیدا شده بودند زندگی می‌کردند اجرای تمام مناسک سوکوت با همهٔ جزئیاتی که هلاخا برای آن قرار داده است مشکلات زیادی به وجود می‌آورد. برای یهودیان اروپا فراهم آوردن آن نوع میوهٔ خاص مشکل، و نیز بیش از اندازه گران بود. در اغلب موارد کل یک جامعه فقط می‌توانست یک مجموعه از چهار نوع مورد نظر[3] را که همه باید از آنها می‌داشتند به دست آورَد. با برگشت عمومی یهودیان به اسرائیل این مشکل کم و بیش از میان رفته است و تشکیلات

---

1. Hoshana Rabba

۲. اصطلاح « hosanna» انگلیسی به معنای «شکر خدا!» از این واژه گرفته شده است.

۳. ترنج، شاخه درخت خرما، شاخه مورْد و شاخه بید.

جامعی برای تهیهٔ اتروگ به وجود آمده که این میوه را از باغ‌های اسرائیلی به سرزمین‌های غربت (دیاسپورا) منتقل می‌کنند. یهودیان شهری و به‌ویژه آنان که در آپارتمان‌های بلند زندگی می‌کنند همیشه با مشکل ساختن سایه‌بان‌هایی مواجه بوده‌اند که هم زیر آسمان باشند و هم به اندازهٔ کافی برای استفاده‌های خوردن و خوابیدن پوشیده باشند. در اسرائیل، و نیز در برخی از جوامع سرزمین‌های غربت، این مشکل را بدین گونه حل کرده‌اند که بالکن‌های ساختمان‌ها را طوری طراحی می‌کنند که هر یک از آپارتمان‌نشین‌ها حداقل دارای یک بالکن است که در زیر بالکن‌های بالایی قرار نمی‌گیرد. در چنین جایی می‌توان سوکایی برپا کرد که مقبول نظر هلاخا باشد. در میان یهودیان اصلاح‌گرا معمولاً کسی سوکای خاصی برای خود ندارد و در عوض سوکا را در کنیسای اصلاح‌گرایان برپا می‌کنند و افراد جماعت آن کنیسا وقتی که برای مراسم این جشن بدانجا می‌روند از آن استفاده می‌کنند.

۱۱

سال دینی: از حنوکا تا ماه آو

حنوکا

تقریباً دو ماه پس از پایان عید سوکوت، در روز ۲۵ ماه عبری کیسلِو، جشن هشت روزهٔ حنوکا آغاز می‌گردد. حنوکا جشنی یهودی است که در آن شمع روشن می‌کنند. این جشن ریشه‌ای غیر کتابی دارد و یادآور داستان معجزه‌ای است که مربوط می‌شود به پیروزی مکابیان بر حاکمان **سِلوکی** فلسطین در حدود سال ۱۶۵ ق م. مطابق آنچه در تلمود آمده است وقتی که حَشمونائیم (یا همان مکابیان) خواستند پس از مدت‌ها دوباره معبد را بازگشایی کنند فقط توانستند به ظرف کوچکی از روغن که هنوز مهر کاهن اعظم را برخود داشت، و در نتیجه از ناپاکی به دور مانده بود، دست یابند. این مقدار اندک روغن حداکثر بیش از یک روز نمی‌توانست دوام داشته باشد اما در عمل برای مدت هشت روز در حال سوختن بود و در نتیجه این امکان را فراهم آورد تا روغن پاک جدیدی تهیه شود. در سال بعد از این رویداد این روزها را روزهای عید اعلام کردند.[1] در کتاب‌های اول و دوم مکابیان که در آنها یا این جشن فقط یادبود تقدیس دوبارهٔ معبد است و یا مطابق الگوی جشن‌های هشت روزهٔ دوران سلیمان برای پایان گرفتن ساختمان معبد انجام می‌گیرد روایت تقریباً متفاوتی از این داستان ارائه شده است. گزارشی که در کتاب‌های مکابیان آمده است همچنین هشت روز این عید را با هشت روز سوکوت که در آن سربازان مکابی قادر به جشن گرفتن نبودند پیوند می‌دهد. در

یکی از منابع میدراشی تاریخ زمانی جشن حنوکا با برپایی خیمهٔ عهد به دست موسی دربیابان ربط داده شده است. برپایی خیمه عهد می‌بایست در ۲۵ کیسلِو رخ می‌داد اما به تأخیر افتاده بود. مشیت الاهی چنین قرار گرفت که حشمونائیان معبد را در این تاریخ بازگشایی کنند.(۲) یهودیت سنتی دیدگاه تلمود را دربارهٔ منشأ و معنای حنوکا پذیرفته است، و مبنای رسم روشن کردن شمع به‌مدت هشت روز دراین عید، نیز همین دیدگاه است،اما به‌نظرنمی‌رسد از مضامین اصلی عَل هَنیسیم[1] که دعای ویژهٔ حنوکا است و در آخر کتاب نماز آورده می‌شود باشد. در این دعا فقط پیروزی، بازگشایی و تقدیس دوبارهٔ معبد، و ضرورت شکرگزاری خدا، به عنوان مضامین اصلی حنوکا، مطرح‌اند.

اگر از زبانی که در نماز یهودی به کار گرفته شده است کمک بگیریم باید گفت چیزی که به خاطر آن جشن گرفته می‌شود پیروزی نظامی مکابیان و یا حتی بازگشایی دوبارهٔ معبد نیست. بلکه علت جشن معجزه‌ای به دست خدا است که باعث شد چنان ظرف روغن کوچکی برای مدتی طولانی روشن بماند و در نتیجه مسلم شود که این واقعه از ارزشی دینی برخوردار است. جنبهٔ آیینی برجستهٔ حنوکا روشن کردن شمع است: یک شمع در روز اول، دو شمع در دومین روز و همین‌طور هشت شمع در آخرین شب و به دنبال آن خواندن سرود ماعوز صُور.[2] این امر باعث به وجود آمدن اثر هنری و دینی کاملی به نام مِنورا[3] شده است که شمعدانی هشت شاخه است. در اسرائیل منورا به حنوکیا[4] معروف است. اگرچه معمولاً برای این کار از شمع‌هایی که رنگ‌های خاصی دارند استفاده می‌شود اما یهودیان متعبد می‌کوشند از روغن زیتون و چند فتیله استفاده کنند، زیرا در معجزهٔ یادشده، از ظرف روغن زیتون سخن گفته شده است. باید شمع‌های حنوکا را جلوی در یا کنار پنجره روشن کرد تا عابران بتوانند آنها را ببینند و بدین ترتیب «آن معجزه در میان

---

1. Al Ha-Nissim
2. Maoz Tzur
3. menorah
4. chanukiyah

همگان معروف شود.» حنوکا عید به معنای واقعی آن نیست، زیرا نه منعی از کارهای دنیایی و غیر مقدس درکار است و نه قیدوش یا تقدیسی که عید را با آن آغاز کنند. در واقع اگرچه به مرور زمان آداب غذایی مختلفی مانند خوردن شیرینی‌ها و کلوچه‌های پنیری به وجود آمده‌اند اما باید دانست که توصیه‌ای برای خوردن خوراکی‌های خاص در این جشن وجود ندارد. در ایام عید به بچه‌ها پول هدیه می‌دهند و آنها را تشویق به بازی کردن با گردونه‌های خاصی (به یودایی دِریدل و به عبری سِویوون[1]) می‌کنند که در کناره‌های آن اَلِف‌بِت[2] عبری نگاشته شده است. بزرگ‌ترها نیز، گرچه مقامات هلاخایی چندان نمی‌پسندند، عادت کرده‌اند که به ورق‌بازی بپردازند. در اسرائیل جدید بیش از مضامین مرتبط با معجزهٔ الاهی، بر شورش قهرمانانهٔ مکابیان تأکید می‌شود، زیرا این شورش باعث استقلال دوبارهٔ آنان از حاکمان خارجی شده بود. به همین سبب نیز سکولاریست‌های اسرائیلی به راحتی به این جنبهٔ عید حنوکا گرایش می‌یابند. بدین ترتیب روشن کردن شمع حنوکا هم در میان بخش‌های دینی و هم در میان بخش‌های غیردینی جامعهٔ اسرائیلی رواج یافته است. اگرچه زمان حنوکا نزدیک انقلاب زمستانی قرار دارد اما در مجموع تلاش چندانی برای پیوند زدن این جشن نور با مضامین نور و تاریکی مشهود در طبیعت صورت نگرفته است. حاخام یهودا لوئِو پراگی در قرن شانزدهم، تنها الاهیدانی است که از این‌گونه نکات یاد کرده است؛

> باید دانست مناسب همان است که ورود نور به جهان در بیست و پنجم کیسلِو صورت گرفته باشد. زیرا در سه ماه پیش از آن، نور خورشید همواره در حال ضعیف شدن بوده است. از آن زمان به بعد است که نور بیشتر می‌شود.(۳)

---

1. dreidl/sevivon

۲. یعنی الفبا

فاصلهٔ میان حنوکا و پوریم

تقریباً یک هفته بعد از حنوکا روزهٔ روزانه‌ای[۱] گرفته می‌شود که عَسارا بِطِوِت،[۲] یعنی «دهم طوِت» نام دارد. این روزه به یاد روزی است که در آن نِبُوخَدنِصَر[۳] محاصرهٔ اورشلیم را آغاز کرد. از آنجا که طوت دهمین ماه از ماه نیسان است که خروج از مصر در آن صورت گرفت تلمود چنین استنباط کرده است که این همان تعبیر «روزهٔ ماه دهم» است که در کتاب زِخَریای نبی (۸: ۱۹) آمده است. همانند همهٔ روزه‌های کوچک این روزه نیز از سحر تا دم شب به طول می‌انجامد ولی از یک جهت این روزه از روزه‌های دیگر متمایز است و آن اینکه اگر در جمعه واقع شود با آنکه معمولاً روزه گرفتن روز پیش از شبات ممنوع است اما روزه در همان روز و بدون هیچ تغییری گرفته می‌شود. این امر از آن رو است که در کتاب یِحِزقل دربارهٔ روزی که شاه بابل اورشلیم را محاصره کرده بود آمده است: «نام این روز را برای خود بنویس. نام همین روز را.» این بدان معنا است که نباید این روز را پس و پیش کرد بلکه باید در همان تاریخ درستِ آن یادبودش را انجام داد.(۴)

دو ماه پس از آن، عید سال نوی درختان را جشن می‌گیرند. این جشن در پانزدهم شواط واقع می‌شود و در آن روزه گرفتن ممنوع است و دعاهای توبه‌ای نیز از نماز کنیسا حذف می‌شوند. مرسوم است که در این عید میوه صرف شود، به‌ویژه میوه‌های مخصوصی مانند انگور، انجیر، انار، زیتون و خرما که درکتاب‌مقدس با سرزمین مقدس پیوند خورده است. طُو بیشواط،[۴] که ازجشن‌های معروف شمرده می‌شود، در اسرائیل جدید به زمانی مخصوص انجام تشریفات درخت‌کاری تبدیل شده است و در آن دانش‌آموزان سراسر کشور مشارکت می‌جویند. طو بیشواط نزد یهودیان متعبد و غیر سکولار نیز

---

۱. در مقابل روزه‌های شبانه‌روزی مثل کیپوریم.

2. Asarah be-Tevet

۳. نبوکدنَصَّر یا بختنصر.

۴. tu bi-Shvat؛ طو به حساب ابجد ۱۵ است.

مهم شمرده می‌شود؛ زیرا میوه‌هایی که پس از آن تاریخ شکوفه می‌زنند از حیث قوانین شرعی مربوط به عشریه و دیگر قوانین مرتبط با امور کشاورزی، متعلق به سال جدید خواهند بود.

پوریم و ماه آدار

ماه اَدار (مطابق با بهمن/اسفند) که در چهاردهم آن جشن پُوریم قرار می‌گیرد پرشور و شادی‌ترین ماه سال یهودی است. آن‌چنان‌که تلمود می‌گوید: «وقتی که ادار فرا می‌رسد باید بسیار شادمانی کرد».(۵) بنا به سنّت یهود، تولد و نیز مرگ موسی در هفتم ماه ادار واقع شده است.(۶) رسم است که افراد یهودی دست‌اندرکار امور کفن و دفن که به آنها حِوْراقَدیشا[1] می‌گویند در طی آن روز روزه می‌گیرند و با فرارسیدن شب روزهٔ خود را با سوری پرتشریفات به پایان می‌رسانند. از آنجا که مطابق تفسیر یهودیِ گزارش کتاب مقدس از مرگ موسی خدا خود به دفن موسی اقدام کرده و «کسی محل دفن او را نمی‌داند» (دِواریم ۳۴: ۶) برپایی مراسمی نیز به یادبود سربازان یهودی‌ای که قبرشان ناشناخته است در این روز رسم شده است. در بیشتر جاها جشن پوریم در چهاردهم اَدار انجام می‌شود اما در شهرهایی که دارای سابقه‌ای مرتبط با دوران یهوشوئَع هستند ودر پیشینهٔ آنها یاد شده است که دارای دیوار بوده‌اند پوریم را در پانزدهم این ماه جشن می‌گیرند. دلیل این امر آن است که، همچنان‌که در کتاب اِستِر (۹: ۱۸) آمده است، یهودیان شوش پایتخت پارس در روز پانزدهم جشن می‌گرفتند؛ ساکنان شهرهای یادشده نیز همین گونه عمل می‌کنند تا شهرهای قدیم اسرائیل کوچک شمرده نشوند. احتساب تاریخ شهرهای دیواردار از زمان یهوشوئَع را بدین دلیل دانسته‌اند که در واقع در روزگار اسارت بابلی، که زمان وقوع داستان پوریم است، شهرهای اسرائیل در حال ویرانی به سر می‌برده‌اند.(۷)

---

1. chevra kaddisha

روز پیش از پوریم روزه‌ای می‌گیرند معروف به تَعنیت استر، یعنی روزهٔ استر، که در همه جا در روز سیزدهم ادار و به یادبود روزه‌ای انجام می‌گیرد که پیش از زمان ملاقات استر با پادشاه[1] از سوی خود استر و دیگر یهودیان به مدت سه روز به جا آورده شده بود (۴: ۱۵). این روزهٔ خاص در تلمود ذکر نشده است و پیش از دوران گائون‌ها نشانی از آن در دست نیست. پوریم، و همچنین حنوکا، یک عید اصیل یا یوم طوو نیست و اگرچه معمولاً از کار کردن در این روز نهی می‌شود اما کار کردن مجاز است.(۸) امور عمدهٔ این روز عبارت‌اند از خواندن مِگیلا[2] (اصطلاحی که از نام طومار دست‌نوشتهٔ کتاب استر گرفته شده است) یک‌بار در شامگاه و یک بار نیز در طول روز؛ اضافه کردن دعایی خاصِ پوریم در نماز؛ خیرات کردن به محتاجان و فرستادن هدایای خوراکی برای یکی از دوستان یا همسایگان؛ و غذای عید که باید آن را در عصر صرف کرد.

به یهودیان توصیه شده است که آن‌قدر مشروبات الکلی مصرف کنند که دیگر برایشان تمایزی میان «درود بر مردخای» (قهرمان داستان پوریم) و «مرگ بر هامان» (نقش منفی آن داستان) باقی نماند. برخی از مراجع این خواسته را به معنای لفظی حقیقی آن تفسیر نمی‌کنند بلکه می‌گویند کافی است اندکی بیش از معمول نوشیده شود و سپس باید خوابید تا بدین ترتیب نتوان تمایز میان مردخای و هامان را درک کرد.(۹) این مسئله که یهودیتی که در عموم موارد در آیین‌ها و مناسک خود از لحنی متین برخوردار است چرا باید مشتمل بر چنین توصیه‌ای باشد که قوهٔ تشخیص آدمی را کور می‌کند در مکتوبات هلاخایی و قبالایی به‌تفصیل شرح داده شده است. به نظر برخی، مصرف نوشابه‌های الکلی به نشانهٔ آزادی یهودیان در داستان پوریم است، آن‌چنان‌که در جشن‌های نوشانوش مختلفی که پادشاه پارس نیز در آنها

---

۱. خشایارشای اول هخامنشی.

2. Megillah

شرکت داشته است حکایت از همین قرار بوده است. کسانی دیگر بر جنبه عرفانی‌تری تأکید می‌ورزند: یعنی از میان رفتن تمایزی که در جهان عادی روزمره میان خیر و شر، و مثلاً مردخای و هامان برقرار است و رسیدن به مرحله‌ای که ناسازها با هم متحد می‌شوند.

گرداگرد این خواسته‌های هلاخایی مجموعه‌ای از آداب رشد کرده است که حال و هوایی بسیار کارناوال‌گونه به پوریم داده است. یهودیان نقاب و لباس مبدَّل می‌پوشند، و مردان و زنان، با آنکه در حالت عادی ممنوع است، جامه‌های یکدیگر را بر تن می‌کنند. بچه‌ها با لباس‌های مبدل و در حالی که به اجرای نقش‌هایی معمولاً متناسب با محتوای داستان اِستِر می‌پردازند از خانه‌ای به خانهٔ دیگر می‌روند و برای امور خیریه پول جمع می‌کنند. این کار به نمایش پوریم[1] معروف شده است. دانش‌آموزان برای معلمان خویش هجویه می‌نویسند و از تعالیم یهودی تفسیرهای خنک و خنده‌داری ارائه می‌دهند. هر گاه در خواندن مگیلا از هامان یاد می‌شود جمعیت حاضر به سر و صدا و پایکوبی پرداخته، برای تحقیر نام هامان تا آنجا که می‌توانند شلوغ می‌کنند. معمولاً در این روز کلوچه‌هایی سه‌گوش و پر از خشخاش که بین مردم به «گوش هامان» (یا در یودایی به هامان‌تاشن[2]) معروف‌اند صرف می‌شود. در میان جشن‌های یهودی پوریم ذاتاً از همه غیر دینی‌تر است، زیرا در کتاب استر اشارهٔ مستقیمی به خدا دیده نمی‌شود. همچنین پوریم جشنی بسیار عامیانه و مردمی است. در اسرائیل جدید پوریم به شکل کارناوالی ملی جشن گرفته می‌شود که در آن سکوهای نمایشیِ بزرگی به دنبال هم در خیابان‌های تل‌آویو به راه می‌افتند. در سال کبیسهٔ یهودی یک ماه اضافی پس از ادار در تقویم گنجانده می‌شود که به اَدار شِنی[3] (یعنی «ادار دوم») معروف است. در چنین وضعیتی در واقع همین ماه اضافی ماه ادار شمرده می‌شود و پوریم را در طی آن جشن می‌گیرند.

---

1. Purim Spiel
2. hamantaschen
3. Adar Sheni

عید فطیر

داستان خروج از مصر، و پس از آن تجلّی خدا در کوه سینا، و سرگردانی فرزندان اسرائیل در صحرا پیش از ورود به سرزمین موعود مضامین اصلی احساس دینی یهودیان را تشکیل می‌دهند. هرگونه آوارگی پدیدآمده، به گونه‌ای نمادین دنباله یا نمونه‌ای از گرفتاری‌های مصر، و هر آزادی و رهایی دنباله یا همانندی برای واقعهٔ خروج به شمار می‌آید. عید فطیر، که به پِسَح مشهور است، اگرچه جشنی کشاورزی و مرتبط با دروی محصول جو بوده است اما به شکرانهٔ واقعهٔ خروج از مصر برگزار می‌شود. پسح در اسرائیل هفت روز و در سرزمین‌های غربت هشت روز به طول می‌انجامد. در اسرائیل روز اول و روز آخر این ایام و در بیرون اسرائیل دو روز اول و دو روز آخر یوم طوو به شمار می‌آیند. روزهای دیگر، همانند روزهای میانی عید سوکوت از روزهای کاری و غیر تعطیل این عید، یا حول هموعد[1] به حساب می‌آیند و کارهای غیر مقدس در خلال این ایام مجاز ولی محدود به حدود خاصی است. روز پیش از پسح که شروع آن از پانزدهم نیسان است روزی است که باید فرزندان نخست‌زادگان مذکر روزه بگیرند. اگر نخست‌زادگان ذکور هنوز کوچک‌اند و نمی‌توانند روزه بگیرند پدرانشان برای آنها تا رسیدن آنان به بلوغ روزه خواهند گرفت. حتی دیدگاهی در هلاخا مطرح است که روزه گرفتن نخست‌زادگان مؤنث را نیز لازم می‌شمارد اما عرف مقبول غیر از این است.(۱۰) دلیلی که برای این روزه آورده شده و در مکتوبات یهودی فرضی بسیار رایج است این است که وقتی نخست‌زادگان مصری در خلال دهمین مصیبت وارده به قتل رسیدند نخست‌زادگان یهودی جان سالم به در بردند. اما در عمل روزه انجام نمی‌گیرد، و در عوض خوراک ویژه‌ای تهیه می‌بینند تا پایان یافتن (سیئُوم)[2] مطالعهٔ یک رسالهٔ تلمودی را جشن بگیرند. عملاً این خوراک آیینی جای روزه را گرفته است.

---

1. chol ha-moed

2. siyyum

برجسته‌ترین خصیصهٔ پسح ممنوعیت خوردن، و حتی نگه داشتن، هر گونه نان غیر فطیر است. نان غیر فطیر را حامص[1] می‌گویند. این عنوان نه تنها نان‌هایی را که از خمیر ورآمده پخته شده باشند بلکه هر گونه فرآوردهٔ ساخته شده از آرد و آب را که تحت شرایط بسیار منضبطی درست نشده باشند نیز در بر می‌گیرد. غذای عمدهٔ ایام این موعد نان مصّا[2] یا فطیر است. این نان را از آردی که به گونهٔ خاصی در محلی خشک نگهداری شده است تهیه می‌کنند. آرد را با آب مخلوط کرده، در طی هجده دقیقه بعد از لحظه‌ای که آرد خیس می‌شود، آن را می‌پزند. مصا را می‌توان با دستگاه و یا با دست تهیه کرد. برخی از یهودیان بسیار متعبد مصا را فقط با دست درست می‌کنند. نان مصّا را به صورت ورقه‌های نازک و پهن چهارگوش یا بیضی شکل در می‌آورند. از آنجا که وسایلی که در باقی ایام سال استفاده می‌شوند مواد حامص به خود گرفته‌اند باید از وسایل آشپزخانه، ظروف و قاشق چنگال‌های ویژه‌ای در طی ایام عید استفاده شود. اگرچه می‌توان برخی از وسایل را به وسیلهٔ فرآیندی که به کاشر کردن معروف شده است و عبارت است از خیساندن، جوشاندن و یا کاملاً داغ کردن، قابل استفاده گردانید اما یهودیان راست‌کیش به دلیل همان نکتهٔ یادشده غالباً برای عید پسح مجموعهٔ کاملاً جداگانه‌ای از وسایل سفره و آشپزخانه را در خانه نگهداری می‌کنند. چون باید تمامی حامص‌ها پیش از پسح از میان برود نوعی «خانه‌تکانی بهاری» مفصل در هفته‌های پیش از فرا رسیدن عید صورت می‌گیرد. در شبات پیش از عید فطیر که به شبات هگادول[3] معروف است حاخام‌ها با بیان موعظه‌هایی، مسائل مختلف مراسم دینی موعد پسح را به افراد کنیسای خود یادآور می‌شوند. هر جامعهٔ یهودی خاصی در زمینهٔ مراسم پسح ممنوعیت‌های ویژهٔ خاصی برای خود دارد و سخت بدان‌ها پای‌بند است. برای مثال یهودیان اشکنازی از مصرف لوبیا، نخودفرنگی و

---

1. chametz
2. matzah
3. Shabbat Ha-Gadol

برنج خودداری می‌کنند. به منظور آنکه حامص‌های استفاده نشده به‌راحتی دور ریخته نشوند می‌توان آنها را بسته‌بندی کرد و به فردی بیگانه فروخت تا پس از ایام عید دوباره بتوان آنها را از او بازخرید. این کار را باید با صورت‌خرید مخصوص همین کار انجام داد. معمولاً حاخام هر جماعت این فروش را انجام می‌دهد. از نظر دینی لازم است هر آنچه از حامص‌ها که فروخته نشده باقی می‌مانند در شامگاه پیش از پسح جمع‌آوری شوند و آنگاه در صبح روز بعد سوزانده و بی‌اثر گردند.

اولین شب ایام پسح، یا دو شب نخست آن در سرزمین‌های غربت، به نام شب سِدِر[1] معروف است و در آن میان از برجستگی خاصی برخوردار است. غالباً در کنار اعضای خانواده‌های نزدیک مانند مادربزرگ، پدربزرگ، عمو و دایی، خاله و عمه، و فرزندان آنها، و نیز میهمانان دعوت‌شده خوراک آیینی ویژه‌ای صرف می‌شود. این غذا را مطابق الگوی دور هم جمع شدن خانواده که در دوران معبد اتفاق می‌افتاد و در آن برهٔ قربانی‌پسح صرف می‌شد ترتیب می‌دهند. اگرچه برای برخی از یهودیان این شب بیشتر برای «دور هم جمع شدن» و مناسک مربوطه به حداقل آن کاهش یافته است اما یهودیان در هر سطحی از التزام دینی که باشند عادت صرف سِدِر را هنوز هم نگه داشته‌اند. در مراسم سدر سنتی داستان واقعهٔ خروج، از روی متنی معروف به هَگادا[2] که به گونهٔ خاصی آماده شده است بازگو می‌شود. در تولید بسیاری از این متن‌ها تصویرهایی گویا و ترجمهٔ جملات به زبان‌های بومی نیز به کار می‌روند. در دورهٔ جدید حتی قرائت بازبینی شده‌ای از داستان پیش گفته مطرح شده است تا مثلاً با الاهیات یهودیت اصلاح‌گرا و یا با ایدئولوژی سکولار سوسیالیست‌های اسرائیلیِ نهضت قیبوص[3] جور آید. از آنجا که مضمون هگادا آزادی از بردگی است تغییر و تعدیل در آن راه دارد و در واقع یهودیان

---

۱. Seder؛ «ترتیب».

2. Haggadah

3. Kibbutz

آمریکایی دارای گرایش‌های سیاسی افراطی بازنویسی‌شدهٔ آن را به عنوان اعلامیهٔ حقوق مدنی و مانیفست نهضت‌های آزادیخواه در جهان سوم مطرح کرده‌اند. هگادای سنتی بر مبنای نمونهٔ اولیه‌ای که در میشنا ذکر شده است(۱۱) قرار می‌گیرد اما آن‌قدر پر و بال پیدا کرده است که شعرها و سرودهایی را که به منظور همراه کردن کودکان خانواده، با الحان مهیجی خوانده می‌شوند نیز دربرمی‌گیرد.

آیین‌های عمده‌ای که با خواندن هگادا همراه هستند عبارت‌اند از: نوشیدن چهار جام شراب به یادگار چهار بار یاد رهایی که در سِفِر شموت (۶: ۶-۷) آمده است (اولین این جام‌ها به عنوان قیدوش این جشن مورد استفاده قرار می‌گیرد)؛ دیگر اینکه مردان در حالی که دور میزِ مراسم نشسته‌اند کمی به دست چپ لم می‌دهند، چرا که این در قدیم از نشانه‌های مردان آزاد بوده است؛ نیز خوردن سبزیجاتی که در آب نمک فرو برده می‌شوند، به یاد اشک‌های بردگان عبرانی؛ سؤالات چهارگانه‌ای (مَ نیشتَنا[1]) که بچه‌ها دربارهٔ مراسم این شب می‌پرسند و سرپرست خانواده جواب می‌دهد؛ سرودخوانی مزمورهای هلّل؛[2] خوردن حداقلی از مصّا؛ خوردن اندکی از گیاهان تلخ، که معمولاً ترب کوهی[3] یا کاهو است؛ و همچنین سبک عام ترتیب سفره که بشقاب سدر به همراه خوراکی‌های دینی مختلف، از جمله یک ران کبابْ‌سوخته به نشانهٔ قربانی پسح، و یک تخم‌مرغ به عنوان نماد قربانی این عید، روی آن چیده می‌شوند. هیچ‌یک از این دو تای اخیر معمولاً در شب عید خورده نمی‌شوند. در پایان غذای عید و پیش از آنکه قسمت پایانی هگادا خوانده شود آخرین قطعهٔ مصا را، که به اَفیقومان[4] مشهور است، می‌خورند. این یک لفظ یونانی است که به معنای دسر بعد از غذایی است که خوردن آن با سرگرمی و تفریح همراه بوده است. از آنجا که آخرین چیزی که خورده

---

۱. Mah Nishtanah؛ «چه تفاوتی است؟». ۲. Hallel؛ مزمورهای ۱۱۳-۱۱۸.

3. horseradish 4. Afikoman

می‌شود پارهٔ مصا است و دسری پس از آن نخواهد بود این نام با خود آن پارهٔ مصا پیوند خورده است. افیقومان را در آغاز این غذای آیینی کنار می‌گذارند و از آنجا که باید آن را قبل از نیمه شب خورد در برخی جوامع رسم شده است که بچه‌های خانواده تلاش می‌کنند تا آن را «بربایند». آنگاه آنها با معطل کردن کسی که اجرای سدر را بر عهده دارد و با درخواست هدیه‌ای به جای افیقومان خواهان بازخرید آن از سوی او می‌شوند. پیرامون این آیین‌ها رسوم فراوان دیگری نیز رشد کرده‌اند مانند ریختن و کنارگذاشتن جامی شراب برای اِلیای نبی؛ باز کردن در ورودی و دعوت او به داخل؛ خالی کردن مقداری شراب از لیوان‌های حضار در وقت ذکر هر یک از ده بلایی که بر سر مصریان آمده بود، چرا که این کار گونه‌ای مشارکت نمادین در رنجی است که در هر صورت به ناچار باید بر سر آنان می‌آمد؛ و پوشیدن کیتل سفید توسط شرکت‌کنندگان مذکر، و یا به تن کردن پوشش‌هایی مانند آنچه اسرائیلیان به هنگام ترک مصر پوشیده بودند. در عین حال هر جامعه‌ای شیوهٔ سدر متمایزی برای خود دارد و این شیوه‌ها حتی امروزه نیز در حال تغییر و تعدیل هستند، مثل اینکه رسم شده است که صندلی خالی‌ای نیز در کنار میز می‌گذارند تا به یاد یهودیانی باشند که قادر به شرکت آزادانه در جشن پسح نیستند.

عومر

از شب دوم پسح دورهٔ عومر[1] شروع می‌شود. یهودیان سنتی یک‌یک این روزها را شماره می‌کنند، یعنی مطابق معنایی که در تفسیری از ویبقرا ۲۳: ۱۵ آمده است: «و تو باید برای خود از روز بعد از شبات ... هفت هفته بشماری.» این شمارش تا چهل و نه روز ادامه می‌یابد و روز پنجاهم روز عید پنجاهه[2] است. ابتدای این شمارش همان روزی است که در آن عومر، یا «کیل» یا «بافهٔ» جو به عنوان پیشکشی از محصول دروشدهٔ کشت جدید به معبد در اورشلیم آورده

---

1. Omer   2. Pentecost

می‌شد. اگرچه پرُوشیان عبارت «روز بعد از شبات» را حاکی از روز دوم پسح تفسیر می‌کردند ـ زیرا روز اول را که یوم طوو بود از آن جهت که در آن هیچ کاری نمی‌بایست صورت گیرد شبات نیز می‌نامیدند ـ اما صِدوقی‌ها و مدت‌ها پس از آنها قِرائی‌ها آن را به معنای لفظی‌اش و حاکی از روز یکشنبه می‌دانستند. در نتیجه ایشان همیشه جشن پنجاهه را در یکشنبهٔ هفت هفته بعد برگزار می‌کردند. از نظر یهودیان معاصر تمام چیزهایی که مربوط به این جنبهٔ قربانی/کشاورزیِ قضیه می‌شود نقش چندانی در زندگی آنان ندارد. تنها نکته‌ای که در این میان قابل اعتداد است این است که تا پس از روز دوم پسح غله‌های جدید قابل خوردن نیستند. در این باب که آیا نهی یادشده در خارج سرزمین اسرائیل نیز کاربرد دارد در میان هلاخائیان وفاقی به هم نرسیده است.(۱۲) شمارش عومر امروزه نیز هنوز ادامه دارد اما این دوره تا حدودی صورت ایام سوگواری به خود گرفته است و یهودیان راست‌کیش در بیشتر ایام این دوره از کوتاه کردن مو یا تراشیدن صورت خودداری می‌کنند. منشأ این سوگواری روشن نیست. رایج‌ترین دلیلی که برای آن ارائه می‌شود این است که شاگردان ربی عقیوا در قرن دوم در خلال ایام عومر مرده‌اند. در عمل هیچ توافقی دربارهٔ زمان شروع و پایان این سوگواری وجود ندارد و در نوشته‌های هلاخایی از گونه‌های متنوعی از رسوم مختلف یاد شده است.(۱۳) اما تقریباً همه قبول دارند که در سی و سومین روز عومر، که به لگ باعومر[۱] معروف است باید سوگواری را کنار نهاد. این روز زمان بسیار مشهوری برای مراسم ازدواج اشکنازی‌ها است.

حقیقت خود لگ باعومر روشن نیست و برای منشأ آن چند جور تبیین ارائه شده است. تصور عموم در این باب برگرفته از آموزه‌ای قبالایی است که می‌گوید لگ باعومر روزی است که در آن حکیم ربی شیمعون بر یوحای، که از قرار مشهور مؤلف زوهر دانسته می‌شود، سرانجام آموزهٔ سری خویش را

---

۱. Lag Ba-Omer؛ لگ به ابجد معادل ۳۳ می‌شود.

برای شاگردانش آشکار ساخته و مرده است. در میان قبالائیان، که مرگ ربی شیمعون را همچون ازدواج میان روح او و خدا توصیف می‌کنند، این روز یکی از روزهای شادی و سرورِ بسیار است و آنها برای زیارت قبر حکیم به مرون[1] در گالیل[2] می‌روند و در آنجا جشن‌های بزرگ آتش، و رقص و آوازهای فراوان به راه می‌افتد. این سفر زیارتی در نزد یهودیان شرقی که در مرون اردو می‌زنند و به آنجا حال و هوای یک شهربازی می‌بخشند از اهمیت خاصی برخوردار است. آنها در آنجا علی‌رغم مخالفت و ممانعت مسئولان بهداشتی اسرائیل به ذبح گوسفند نیز می‌پردازند. نزد یهودیان جوامع شرقی کاملاً عادی و معمول است که برای سپاس‌گزاری از سلامت یافتن از بیماری یا روی آوردن بختی خوش نذر می‌کنند که به زیارت قبر ربی شیمعون بروند. در لگ باعومر روی قبر حکیم شمع روشن می‌کنند و همچنین به مطالعهٔ زوهر می‌پردازند. نیز برای اولین بار موی سر پسربچه‌هایی را که به چهار سالگی وارد شده‌اند در مرون می‌تراشند[3] و آن را در آتشِ جشن می‌اندازند. در جاهای دیگر در اسرائیل این روز را با جشن آتش و بازی‌هایی که با استفاده از تیر و کمان صورت می‌گیرد برگزار می‌کنند.

دیگر روزهای دورهٔ عومر در زمان‌های اخیر و در میان بخش‌هایی از جامعهٔ یهود به صورت موعدهای عادی و غیر اصلی درآمده و حتی محدودیت‌های عزاداری را نیز بر هم زده است. در این میان روز استقلال اسرائیل[4] را می‌بینیم که در بیستمین روز عومر، مطابق پنجم ماه عبری اِیّار جشن گرفته می‌شود. این روز در اسرائیل تعطیل ملی است و روز قبل آن بزرگداشت سربازانی است که در جنگ‌های اسرائیل کشته شده‌اند. شکل

---

1. Meron

۲. همان جلیل.

3. upsherinish

۴. چهاردهم ماه مه.

ثابتی از مراسم دینی هنوز برای جشن گرفتن روز استقلال پذیرفته نشده است. در حالی که صهیونیست‌های مذهبی این روز را گرامی‌داشت تحقق نجات الاهی می‌دانند و در آن اشاراتی مسیحایی می‌بینند راست‌کیش‌های ضدصهیونیست برای آنچه آن را بی‌حرمتی به ارزش‌های یهودی به وسیلهٔ یهودیان صهیونیست می‌دانند عزای عمومی برپا می‌کنند. یکی از جشن‌های ملی/دینی دیگر عبارت است از روز اورشلیم،[1] که بزرگداشت یکپارچگی دوبارهٔ شهر پس از جنگ ۱۹۶۷ است. این روز مطابق چهل و سوم ایام عومر، یعنی در بیست و هشتم ایار واقع می‌شود. روز دیگری که از نوع تقریباً متفاوتی است و مشاجرات بر سر آن کمتر است روز دوازدهم عومر، یا بیست و هفتم نیسان است که به روز یادبود هالاکاست[2] معروف شده است. تجمعاتی در جوامع یهودی سرتاسر جهان برگزار می‌شود تا نسل‌کشی قوم یهود در رژیم نازی فراموش نگردد، و از مقاومت یهودیان در شورش گتوی ورشو ستایش شود. از آنجا که هنوز بسیاری از جان بدر بردگانِ هالاکاست زنده‌اند این روز از عناصر نسبتاً قدرتمند زندگی یهودیان باقی مانده است. باید منتظر ماند تا معلوم شود که پس از درگذشتن نسل هالاکاست نیز این یادبود باقی خواهد ماند یا خیر.

عید پنجاهه

پنجاهه، و یا آن‌چنان‌که نزد یهودیان مشهورتر است شاوُوعوت،[3] عیدی یک روزه (و در سرزمین‌های غربت دو روزه) است که در کتاب مقدس برای آن تاریخ ثابتی قرار داده نشده است. این عید در پنجاهمین روز پس از اهدای پیشکشی عومر قرار می‌گیرد. باری با به میان آمدن تقویمی که بیشتر مبتنی بر محاسبات است تا بر رؤیت ماه، برای آن روز ششم ماه عبری سیوان در نظر

---

۱. ششم ژوئن.

2. Holocaust

3. Shavu'ot

گرفته شده است. در کتاب مقدس این عید همچون نوعی جشن خرمن توصیف می‌شود (شموت ۲۳: ۱۶) اما اهمیت عمده‌ای که این عید بعداً در ذهن و ضمیر یهودیان یافته است مرتبط با قضیهٔ وحی شدن تورا در کوه سینا است. عناصر مرتبط با درو محصول که در آن وجود دارند نسبت به مضمون اصلی عهد سینا تبعی و حاشیه‌ای‌اند، و مراسم و آیین‌های کشاورزیِ همبسته با شاوُوعوت مطابق و هماهنگ با آن مضمون اصلی از نو تفسیر می‌شوند. از این رو رسم شده است که برای این جشن کنیسا را با شاخ و برگ‌های سبز تزیین می‌کنند. این رسم به دلیل آنکه بیش از اندازه شبیه کار مسیحیان در تزیین کلیساها در وقت خرمن است[۱۴] با مخالفت برخی هلاخائیان روبه‌رو شده اما دیگران در تبیین آن گفته‌اند که نمادی از فضای سبز اطراف کوه سینا است. برای رسم خوردن پنیر و خوراک شیر در شاوُوعوت، که در دیگر فرهنگ‌ها از رسوم مرتبط با جشن‌های خرمن است، چند نوع تبیین ارائه شده است که آن را با سینا پیوند می‌زند؛ مثلاً گفته شده است که یهودان فقط می‌توانستند شیر بخورند، زیرا آنان پس از وحی محکوم و تابع قوانین خوراکی شده بودند و برای انجام ذبح شرعی گاو و گوسفند خویش به وقت بیشتری احتیاج داشتند. حتی رسم پختن گرده‌های مخصوص نان برای شاوُوعوت، که نوعی جشن برداشت محصول گندم است، از دید برخی اشاره‌ای غیر مستقیم به تورا، یا «نان» معنوی یهودیان است. بعضی از یهودیان راست‌کیش شب اول این عید را به شب‌زنده‌داری طولانی و خواندن تورا به سر می‌برند. پایان این عمل نمازی است که در سحر خوانده می‌شود. در اورشلیم تمامی جماعت‌ها پس از یک شب توراخوانی، اندکی پیش از سحر راه دیوار غربی (یا دیوار ندبه) در کوه معبد را در پیش می‌گیرند تا در سایه معبد به نماز بایستند. علت رسم شب زنده‌داری برای تمام طول شب که به تیقون لِل شاوُوعوت[1] معروف است از گزارشی میدراشی روشن می‌شود که بیان

---

1. Tikkun Leil Shavu'ot

می‌کند اسرائیلیان چگونه در سینا خواب مانده بودند و موسی می‌بایست آنان را بیدار می‌کرد. اما فرزندان آنان در تمام شب بیدار می‌مانند تا برای دریافت دوبارهٔ تورا آماده باشند. تحت تأثیر قبالائیان این رسم نهادینه شد و کتاب خاصی حاوی قطعاتی که باید در طول شب‌زنده‌داری خوانده شوند تهیه گردید. در روز این عید در کنیساها از روی طومار تورا ده فرمان را می‌خوانند؛ و همین‌طور است بخش آغازین کتاب یحزقل که دربارهٔ رویای این نبی از عرش الاهی است. نیز مرسوم است که در خلال این عید کتاب روت را می‌خوانند، زیرا داستان روت در فصل درو اتفاق می‌افتد و نیز آن‌چنان‌که معروف است داوود پادشاه، از نسل روت، در هفتم سیوان مرده است. شماری از سرودهای ویژه به احترام تورا و تجلّی خدا در کوه سینا در کنیسا خوانده می‌شوند. دو بعد دیگر نیز در دوران جدید به این عید اضافه شده است. در میان یهودیان اصلاح‌گرا شاوُوعوت زمان مناسبی برای مراسم تأیید و تحکیم[1] دینیِ یهودیان جوان است. بدین ترتیب آنها می‌توانند عهد باستان را دوباره در خود استواری بخشند؛ در داستان پیوندخورده با این عید نیز می‌بینیم که روت دین یهود را با اختیار برمی‌گزیند. از طرف دیگر در اسرائیل جنبه‌های کشاورزی شاوُوعوت، به‌علاوهٔ آیین‌هایی که با درو محصول غلات و رسیدن نوبرِ میوه‌ها مربوط است در روند غیر دینی قیبُوص‌ها دوباره احیا شده است. این امر هماهنگ و مطابق است با گرایش عمومی‌ای که در میان سکولارهای اسرائیلی وجود دارد. آنها در پی احیای دوبارهٔ دینی با هویتی ملی‌اند و آن را مبتنی بر سرزمین، و نه امور تاریخی/آیینی، می‌خواهند تا بدین وسیله بتوانند عیدهای سنتی را معنادار کنند.

سه هفته سوگواری

آخرین بخش از سال دینی یهودیان، که به ماه اِلُول و به دنبال آن عید سال نو

---

1. confirmation

منتهی می‌شود، دوران سوگواری شدیدی است که به یاد خرابی معبد اول و دوم برپا می‌شود. نیز این دوره خلاصه‌ای از تمامی تجربه‌هایی است که یهودیان در تبعید گرفتار رنج آنها بوده‌اند. این دوره با روزهٔ هفدهم تموز (که معمولاً در ژولای یا تیر ماه قرار می‌گیرد) شروع می‌شود: بر اساس تفاسیر حاخامی این همان «روزهٔ ماه چهارم» است که زِخَریای نبی از آن یاد کرده است (۸: ۱۹). سنّت یهود پنج رخداد سوگ‌آور را با این تاریخ پیوند زده است که مهم‌تر از همهٔ آنها شکافی است که در دیوارهای اورشلیم پیش از تخریب معبد دوم افتاده بود. روزه در ابتدا در روز نهم تموز، یعنی در تاریخی گرفته می‌شد که به گزارش یرمیا (۵۲: ۶) شکافی در دیوارهای اورشلیم در زمان معبد اول پیدا شده بود. از آنجا که این دو تاریخ بسیار نزدیک به یکدیگرند، و تخریب معبد دوم مصیبت بزرگ‌تری برای جامعهٔ یهود دانسته شده است هفدهم تموز به عنوان نمایندهٔ رخدادهای هر دو معبد قرار داده شد. حتی تلمود اورشلیم ادعا دارد که در هر دو موقعیت شکاف‌ها در هفدهم تموز به وجود آمده‌اند و تاریخ اولیهٔ نهم تموز اشتباهی بیش نبوده و از قاطی شدن تاریخ‌ها ناشی شده است.(۱۵) ویژگی دورهٔ سوگواری‌ای که به دنبال روزه می‌آید نهی از این امور است: عروسی، استفاده از خوراک گوشتی و شراب در روزهای عادی هفته، کوتاه‌کردن مو، خریدن پوشاک‌نو، وپوشیدن لباس‌هایی که به تازگی شسته شده باشند. در اغلب جوامع محدودیت‌های یادشده، به جز نهی مربوط به ازدواج، فقط در خلال نُه روز پایانی دورهٔ عزاداری سه هفته‌ای منتهی به روزهٔ تیشعا بآو،[1] یا نهم ماه آو، مراعات می‌شوند. از نظر میشنا این ماه برای یهودیان همچون دورهٔ عزای عمومی است: «وقتی آو شروع می‌شود شادمانی باید به کمترین اندازه برسد.»(۱۶) به جز یوم کیپور، نهم آو تنها روزه‌ای است که از غروب آفتاب شروع می‌شود و تا فرا رسیدن شب روز بعد به طول می‌انجامد. به احترام زمان عزاداری، پوشیدن کفش چرمی ممنوع

---

1. Tish'ah Be-Av

است، چرا که کمی راحت‌تر از دیگر کفش‌ها است؛ خواندن و مطالعهٔ تورا نیز مجاز نیست، زیرا «باعث شادمانی قلب می‌شود»، البته به جز قسمت‌هایی که مضامین آن رنج و مانند آن است. علاوه بر این، نباید فرد یهودی در طول نیمهٔ اول روز از صندلی یا جایگاهی عادی و متعارف برای نشستن استفاده کند. کنیسا تاریک نگه داشته می‌شود و تنها آن مقدار نور که حاضران برای خواندن دعاها احتیاج دارند روشن خواهد شد. پوشش روی صندوق حاوی طومارهای تورا برداشته می‌شود. طَلّیت، یا شال نماز، و تفیلین، یا سربند و بازوبند، تا مراسم بعد از ظهر پوشیده نمی‌شود، و برخی بخش‌های شادمانانه‌تر نماز کنیسا حذف می‌گردد. کتاب مراثی ــ از بخش کِتُوویم کتاب مقدس ــ را با لحنی سوگناک می‌خوانند، و دعاهای مخصوصی که قینوت[1] نام دارند و از دعاهای مخصوص سوگ‌اند برای خواندن انتخاب می‌شوند.

روی‌هم‌رفته تیشعا بآو سوگناک‌ترین روز در سال یهودی است. در سنّت آمده است که هم تخریب معبد اول و هم تخریب معبد دوم در این روز رخ داده است. البته در یرمیا (۵۲: ۱۲) سوختن عمده و اصلی معبد اول به روز دهم آو نسبت داده شده است. نیز این روزه را با دیگر وقایع ناگوار تاریخ یهود ربط داده‌اند. در واقع این روزه نماد تلخی و رنجی است که یهودیان در طی قرون و اعصار کشیده‌اند. صیون و اورشلیم با چشمانی اشکبار به یادها آورده می‌شوند اما در عین حال امید به اینکه در سال آینده همچنان که زخریا نبوت کرده است (۸: ۱۹) روز روزه تبدیل به روز شادی گردد بر این روز سایه افکنده است. در اسرائیل جدید کسانی به دفاع از این نظر برخاسته‌اند که به دلیل بازگشت یهودیان به سرزمین خویش باید این روزه را مورد بازبینی قرار داد. اما حاخام‌ها علاقه‌ای به برداشتن چنین گام خطیری یعنی لغو همه‌جانبهٔ روزهٔ یادشده نشان نداده‌اند. حتی ترتیب جدیدی که از سوی حاخام شلومو

1. kinot

گورِن[1] برای نماز تدوین شده است و دعایی را که از وضع فقیرانهٔ اورشلیم می‌نالد تبدیل به دعایی ناظر به زمان گذشته کرده است مقبولیت عامی نزد دیگران نیافته است. به هرحال حاخام گورن فقط یکی از سرحاخام‌های اسرائیل است.

---

۱. R. Shlomoh Goren؛ حاخام اعظم اشکنازی اسرائیل از ۱۹۷۲ـ ۱۹۸۳.

۱۲

کنیسا، خانه و جماعت یهودی

کنیسا

هر یک از جماعت‌های یهودی امروزه بر گرد محور یک کنیسا شکل می‌گیرند. کنیسا ممکن است از حد ساختمان بسیار ساخته و پرداخته‌ای با پنجره‌هایی با شیشه‌های رنگی تا خانه‌ای معمولی که به محلی برای عبادت تبدیل شده است تفاوت کند. گاه کنیسا بخشی از یک مجتمع است که نیازهای اعضای خویش را در سطحی گسترده‌تر، در حیطه‌های حیات اجتماعی و امور ورزشی برآورده می‌سازد. یهودیان یودایی‌زبان از کلمهٔ شول،[1] که برگرفته‌ای از کلمهٔ آلمانی معادل مدرسه است، برای اشاره به کنیسا استفاده می‌کنند، زیرا در اروپای شرقی کنیسا اغلب محل درس و مطالعه بوده است. در نتیجه دو نوع کنیسا وجود دارد: یکی بت هکنست یا «مکان تجمع» که همان کنیسای معروف است و برای نمازها و دیگر آیین‌های دینی از آن استفاده می‌شود، و دیگری بت همیدراش یا «محل تفسیر» که علاوه بر عبادات منظم، برای آموختن هم به کار می‌رود. رتبهٔ هلاخایی این دو نوع ساختمان با هم متفاوت است؛ از این رو با آنکه باید ساختمان بت هکنست از ساختمان‌های ناحیه‌ای که در آن قرار می‌گیرد بلندتر باشد و خوردن و یا خوابیدن هم در آن جایز نیست اما دربارهٔ بت همیدراش چنین قوانینی وجود ندارد.(۱) از حیث

---

1. shool

ساختار درونی، اثاثیه و حال و هوا نیز این دو با هم فرق می‌کنند. معمولاً بت همیدراش پر از کتاب است و ترتیب وسایل درونی آن به گونه‌ای است که مردان برای خواندن و مطالعه کردن می‌توانند در کنار هم دسته دسته بنشینند در حالی که در بِت هکنست تعدادی نیمکت، سکّویی ثابت در وسط به نام بیما[1] و صندوقی با شالی سوزن‌دوزی‌شده در انتهای ساختمان و روبه‌روی اورشلیم که در آن طومارهای تورات را نگه می‌دارند وجود دارد. علاوه بر این در کنیساهای راست‌کیشان جایگاه زنان از مردان جدا است.

هر جماعت یهودی برای کنیسای خود شکل منحصر و ویژه‌ای به وجود آورده که در آن، آثار جامعه‌ای که میزبانش بوده است و آداب خاص و دیدگاه‌های دینی حاضر شوندگان در آن کنیسا مشهود است. یهودیان شرقی، که اقلیتی کوچک از آنها پیش از ورود به کنیسا کفش‌های خویش را هم در می‌آورند، گرداگرد کنیسا و نیز دور دیوارهٔ بیما می‌نشینند، در حالی که بیشتر یهودیان غربی، به ردیف، روی نیمکت و رو به اورشلیم می‌نشینند. جوّ معبدهای یهودیان مترقی، و نیز کنیساهای راست‌کیشی آلمان، رسمی و پر آداب است اما در نمازخانه‌های حاسیدی که به آن اشتیبل[2] (در لفظ به معنای «اتاق») می‌گویند حال و هوایی کاملاً غیر رسمی برقرار است و کسی آداب و آیین‌های عمل‌شده در آنها را قابل قیاس با نمازهای عمیق نمی‌داند. کنیساهای دیگر در طیفی میان این دو شیوهٔ افراطی یعنی بی‌تکلفی حاسیدی و رسمی بودن آلمانی قرار می‌گیرند اما البته بیشتر جماعت‌های اشکنازی به شیوهٔ حاسیدان گرایش دارند. این مسئله که چه شرایطی برای مناسب شدن یک کنیسا برای نماز لازم است تا مدت‌ها مایهٔ تنش میان یهودیت راست‌کیش و مترقی بوده است. حاخام‌های راست‌کیش بر جدا بودن جایگاه زنان اصرار داشته‌اند و یهودیان راست‌کیش را از نماز خواندن و حتی از ورود به

---

1. bimah

2. shtibl

کنیساهای مترقیان که در آنها محیصا[1] یا حایل میان زن و مرد در کار نیست منع کرده‌اند. زمانی که برای اولین بار جماعت‌های اصلاح‌گرا در قرن نوزدهم جایگاه‌های مختلط را باب کردند با مخالفت شدید حاخام‌های راست‌کیش اروپا مواجه گشتند. هلاخاییِ بزرگ و معروف جامعهٔ یهود مجارستان، حاخام مشه سوفر[2] تأکید می‌کرد که، برای جلوگیری از مشوب شدن توجه عبادت‌کنندگان با خیالات جنسی، جدایی زن و مرد لازم است تا مانع قبولی نماز آنان نشود.(۲) حاخام موزس شیک،[3] از شاگردان سوفر، در جوابیه‌اش به یکی از جماعت‌هایی که برخی یهودیان آن می‌خواستند از جایگاه‌های مختلط استفاده کنند چنین نوشته است:

> خدا بر شما ببخشاید ... که در مقابل بی‌بند و باری این مردمان خودپسند ساکت می‌نشینید. چرا که مطابق شریعت می‌باید میان بخش مربوط به مردان و بخش مربوط به زنان جدایی ایجاد کنیم ... تردیدی در این امر ... نیست که مردان نباید زنان را ببینند، زیرا این کار از سبک‌سری و دیگر گناهان سر در می‌آورد. ما باید در مقابل این اوضاع و احوال به اعتراض برخیزیم و گناهکاران را ملامت کنیم.(۳)

جنبه‌های دیگری از عبادات کنیسایی نیز به افزایش شکاف میان راست‌کیشی و اصلاح‌گرایی کمک رسانده‌اند. حاخام‌های راست‌کیش نقش آشکاری را که به زنان در عبادات کنیسا داده شده است سست کردن دستورات سنّتی هلاخا می‌شمارند؛ چیزهایی مانند اینکه زنان از زمرهٔ مینیان یا حد نصاب عبادت جمعی به شمار آیند، فراخواندن آنان برای قرائت تورا، جایز شمردن پیش‌نمازی و یا حتی انتصاب به مقام حاخامی. اگرچه از میان ویژگی‌هایی مانند استفاده از زبان‌های بومی در نماز، تغییر و تعدیل آیین نماز جمعی،

---

1. mechitzah
2. R. Moses Sofer
3. R. Moses Schick

تشکیل گروه‌های همخوانی در کنیسا، استفاده از وسایل موسیقی به همراه سرودهای نیایشی نماز کنیسا، تعدادی در کنیساهای راست‌کیشان نیز یافت می‌شوند اما معمولاً راست‌کیش‌ها آنها را تقلید از مسیحیان می‌شمرند و محکوم می‌کنند. مقاومتی که از سوی سنّت‌گرایان در مقابل تغییرات مشاهده می‌شود حاکی از ارزشی است که آیین دسته‌جمعی نماز از دیدگاه هلاخا دارا است؛ زیرا گرچه می‌توان در خانه و به صورت فُرادا نماز خواند اما در نوشته‌های ربّیان مدام بر اهمیت عبادت‌های عمومی و دسته‌جمعی در کنیسا تأکید رفته است. خود کنیسا نیز در دوران اسارت بابل، پس از خرابی معبد اول همچون نوعی انجمن آغاز به کار کرد و پس از خراب شدن معبد دوم به عنصر اصلی زندگی عمومی یهودیان بدل شد. امروزه کنیسا جزء تفکیک‌ناپذیر دین جماعت‌محور[1] یهودی است و حتی نزد برخی یهودیان متجدد نیز از جهت مرکزیت حیات دینی از جایگاه برتری نسبت به خانه برخوردار شده است.

خانهٔ یهودی

خانه‌های یهودیان مرکز اصلی زندگی دینی و مناسک آنان است. هر خانهٔ یهودی را می‌توان با شماری از ویژگی‌هایی که در آنها وجود دارد تشخیص داد. طبق سنّت باید بر ورودیِ هر جایی که یهودی‌ای در آن سکونت دارد یک مزوزا، یا طومار پوستی دست‌نوشته‌ای از دعای شِمع قرار گیرد. این مزوزا بر اساس تفسیر لفظی و ظاهری برِشیت ۶: ۹ و ۱۱: ۲۰ بر بازوی در نصب می‌شود. طومار یادشده را می‌پیچند و معمولاً آن را در جعبه‌ای گذاشته، بر بازوی در میخ می‌کنند. یهودیان متعبد به هنگام گذشتن از در، و معمولاً بیشتر به هنگام ترک خانه، انگشتانشان را به مزوزا می‌کشند و آنگاه بوسه‌ای بر آنها می‌زنند. بسیاری از یهودیان، حتی اگر راست‌کیش نباشند، بالاخره نوعی

---

1. communal

مزوزا بر چارچوب جلویی خانهٔ خویش خواهند داشت. این وسیله را معمولاً نوعی طلسم یا حِرز[1] می‌دانند که برای حفاظت در مقابل شیاطین یا شرور به کار می‌رود. دفاع از جنبه‌های تعویذیِ مزوزا بر اساس مطالبی که از قدیم در تلمود مطرح بوده‌اند صورت می‌گیرد؛ و مدافعان این عقاید را می‌توان در میان هلاخائیان تحت تأثیر قبالا یافت.(۴) این تصور تعویذی همچنین مایهٔ اضافه شدن دستورهای متعددی به طومار مزوزا بوده است. به همین جهت ابن‌میمون، هلاخاییِ عقلگرای معروف چنین زبان به شِکوه گشوده است:

> اما آنان که نام فرشتگان، یا نام‌های مقدس، یا آیه‌ای، یا نشانه‌هایی در مزوزا می‌نگارند از زمرهٔ کسانی‌اند که سهمی از جهان آینده ندارند. زیرا برای این نادانان کافی نیست که این میصوا را باطل کرده‌اند، بلکه با میصوای بزرگی که می‌گوید نام آن قدوس متبارک را با محبت و عبادت او یکی کنید، به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی آن میصوا تعویذی برای منافع شخصی بوده است، چرا که دل نابخرد اینان می‌پندارد که این از اموری است که در بیهوده‌کاری‌های این جهان سودی به هم می‌رساند.(۵)

اگرچه به هیچ وجه الزامی نیست اما مرسوم است که در خانه‌های یهودیان سنتی نقشی خاص و یا لوحه‌ای روی دیوار طرف اورشلیم می‌گذارند. این نشان در میان یهودیان غربی به میزراح[2] (به معنای لفظیِ «شرق») معروف است، و اغلب متشکل از حروف عبری کلمهٔ میزراح است که دور و بر آن را نقش و نگارهای تزیینی پر کرده‌اند. در بین یهودیان شرقی لوحه‌های استادانه‌تری حاوی دستورهای قبالایی و طراحی‌هایی می‌یابیم که بیشتر به شکل دست هستند. این لوحه‌ها بر دیوار آویزان می‌شوند و معمولاً آنها را نوعی حرز می‌دانند. هلاخا تصریح می‌کند که محدودهٔ کوچکی از سطح آزاد

---

1. talisman
2. mizrach

دیوار در هر خانهٔ یهودی را باید به یاد خرابی معبد، بدون کاغذ دیواری و یا رنگ‌نانشده باقی گذشت.(۶) اما این علامت عزای دائمی، در میان یهودیان متجدد تقریباً به دست فراموشی سپرده شده است.

خانواده

از آنجا که خانه در یهودیت کانون فعالیت‌های دینی به شمار می‌رود خانواده نه تنها به عنوان بخش اساسی حیات اجتماعی بلکه به عنوان محیط مقدماتی بروز و ظهور مناسک دینی مطرح است. تمام جشن‌ها مملو از آیین‌های خانه‌محور است، و شبات بر محور وعده‌های غذایی خانواده شکل می‌گیرد. در خانواده‌های سنتی فرد مسلّط، چه در امور دینی و چه در نقش رئیس خانه، مرد است. میدراش زن آرمانی را این‌گونه توصیف کرده است: کسی که خواست شوهرش را انجام می‌دهد. ابن‌میمون در مجمع القوانین خویش چنین می‌نویسد:

> حکیمان به زن [یهودی] فرمان داده‌اند که باید در داخل خانهٔ خویش با حجب و حیا باشد، و نباید پیش شوهر خود زیاد سبکسری کند ... همچنین حکیمان به‌شوهر دستورداده‌اندکه زن را بیش از حتی خودش احترام کند و او را همانند خود دوست داشته باشد ... و باعث نشود که زن بیش از اندازه از او بترسد. سخن گفتن او با زن باید به ملایمت بوده و نباید زودرنج و یا تندخو باشد. آنان همچنین به زن دستور داده‌اند که باید بسیار شوهرش را احترام کند و باید از او بترسد.(۷)

تغییراتی که در نقش زنان و یا در انتظاراتی که از ایشان می‌رود در دوران جدید پیش آمده است باعث تعدیل این تصویر سنتی شده است. بیشترین موارد شباهت به خانواده‌های مرد سالار، در میان گروه‌های یهودیان راست‌کیشی که در درون گتوهای بی در و دیوار و خودخواسته زندگی می‌کنند و از روش‌های جدید پرهیز دارند، و نیز در میان برخی جوامع

یهودیان شرقی یافت می‌شود. اگرچه تصور کلیشه‌ای رایج از زن و مادر یهودی بیانگر آن است که زنان موجوداتی سلطه‌جویند و بیش از اندازه در امور خانواده دخالت و رهبری از خود نشان می‌دهند اما رگه‌های اندیشهٔ برتری مردان حتی از خود آیین‌های دین یهودیت نیز هویدا است؛ حتی ممکن است بگوییم که تسلط رسمی و ظاهری شوهر اغلب فقط پوششی بر نقش غیر رسمی و واقعی زن بوده است، زیرا در واقع آن کس که بر بچه‌ها و بر شوهرها، که گهگاه زن‌ذلیل هم بوده‌اند، حکم می‌رانده زن بوده است. بدون شک امور مربوط به خانه و بچه‌ها کاملاً در اختیار زن بود، چرا که چه‌بسا شوهر مشغول کار، یا شرکت در آیین‌های نماز و یا آموزش در کنیسا و لذا دور از خانه به سر می‌برد.

قوانین خوراکی‌ها

انبوه قیود و شرایط مربوط به امور خوراکی که عادات غذایی یهودی را شکل خاصی بخشیده و به خانه‌های یهودی جو آیینی شاخصی داده است اساسی‌ترین بخش زندگی یهودیان راست‌کیش است. البته اهمیت این امور در زندگی یهودیان مترقی کمتر است. درجهٔ التزام به این شروط، از حد مراعات دقیق آنها از سوی بسیاری از یهودیان راست‌کیش تا رعایت نسبی و یا نفی کامل آنها از سوی برخی یهودیان اصلاح‌گرا و اغلبِ سکولارهای یهودی، متفاوت است. حتی آنانی که بی‌اعتنا به جنبه‌های دینی امور غذایی هستند اغلب به مصرف غذاهای کوشر گرایش دارند. این امر از آثار شیوه‌های سنتی آشپزی است. از نظر یهودیان راست‌کیش خوردنْ کاری آیینی و گرانبار از معانی دینی است و باید پیش و پس از آن دعاهای مناسبی خوانده شوند. برای برخی غذاها نیز باید دست‌ها را به گونه خاصی شست. قوانین مربوط به خوراکی‌ها بخشی از تلاشی دانسته می‌شود که برای تقدیس زندگی عادی آدمی و تبدیل او به مخلوق مقدس خدا صورت می‌گیرد. اصطلاح عامی که

برای غذاهای مجاز استفاده می‌شود «کاشر»، یا مطابق تلفظ یهودیان اشکنازی که به دنیای انگلیسی‌زبان نیز راه یافته، «کوشر» است. در هلاخا مجموعه‌ای از اصطلاحات فنی می‌توان یافت که برای موارد مختلف کَشرُوت[۱] به کار می‌روند اما در زبان محاوره برای تعیین غذاهایی که از دید یهودیان سنتی قابل خوردن هستند لفظ کاشر رواج یافته است.

گوشت و ماهی

در کتاب مقدس گونه‌های خاصی از حیوانات حلال‌اند و دیگر حیوانات حرام شمرده شده‌اند.(۸) حیواناتی که هم جونده و هم نشخوارکننده هستند و نیز شکاف در سم خویش دارند مانند گاو، گوسفند، بز و آهو حلال‌اند در حالی که حیوانات فاقد این خصایص و یا آنهایی که فقط یکی از جنبه‌های کاشر بودن را دارا باشند مانند شتر (که فقط جونده و نشخوارگر است) و یا خوک (که فقط شکاف در سم دارد) حرام هستند. همچنین ماهی‌هایی که باله و فلس دارند حلال، و تمامی آفریده‌های دریایی دیگر حرام‌اند. در مورد پرندگان وضع کمی پیچیده‌تر است، زیرا کتاب مقدس فقط فهرست ۲۴ گونه از پرندگان حرام را آورده است ولی همهٔ آنها در هلاخا شناخته و یا قابل تعیین نبوده‌اند. از این رو اگر سنّت قابل اعتمادی وجود داشته باشد که بر اساس آن فلان پرنده در گذشته توسط یهودیان خورده شده باشد آن پرنده کاشر به شمار خواهد آمد. در این باب هر کدام از جوامع مختلف عرف مخصوص به خود را دارد. برخی انواع ملخ‌ها نیز کاشر به حساب می‌آیند. یهودیانی که در کشورهای مراکش و یمن که در آنجا ملخ زیاد یافت می‌شود زندگی می‌کنند ملخ‌هایی را که دربارهٔ آنها روایات کشرُوت وجود دارند خوردنی می‌دانند.

انواع کاشر از حیوانات یا پرندگان، پیش از تهیهٔ غذا از آنها، باید ذبح شرعی شوند. این ذبح آیینی که شِحیطا[۲] نامیده می‌شود باید به دست یک

---

۱. Kashrut؛ «حلال بودن».

یهودی، و در عمل به دست یک یهودی مذکر بالغ، صورت گیرد ولی البته به لحاظ نظری زن یا فرد غیر بالغ نیز می‌توانست این کار را انجام دهد.(۹) شحیطا مستلزم بریدن نای و مری حیوان از عرض، به وسیلهٔ چاقویی کاملاً تیز است. این عمل باید به سرعت تمام انجام گیرد. خوردن گوشت حیوانی که به طور طبیعی بمیرد و یا به روش‌های دیگر کشته شود ممنوع است. همین طور است خوردن عضوی که از حیوانی زنده دریده یا کنده شده باشد. در مورد حیوانات غیر اهلی و یا پرندگان باید به گونه‌ای نمادین و مطابق آنچه از ربیان در تفسیر لاویان ۱۷: ۱۳ وارد شده است خون را با خاک یا خاکستر پوشاند. شحیطا، و نیز در صورت اقتضا پوشانیدن خون باید با دعای برکت همراه باشند. ماهی یا ملخ هیچ‌یک لازم نیست ذبح شوند بلکه می‌توان در صورت مردن و یا حتی کشته شدن آنها را خورد. حیوان ذبح‌شده باید به دقت مورد آزمایش قرار گیرد تا اطمینان حاصل شود که مریض نیست؛ زیرا اگر مریض باشد طِرِفا[1] و غیر قابل مصرف به شمار خواهد آمد. ریه‌ها باید با دقت خاصی وارسی شوند و نیز باید دیگر اعضای داخلی حیوان معاینه گردد تا مبادا به وسیلهٔ اشیای تیزی که احتمالاً می‌بلعد سوراخ شده باشند.

بخش‌های خاصی از چربی حیوانات اهلی حرام است و باید جدا شود. نیز باید عصب سیاتیک، که به «رگ کشالهٔ ران» معروف است از آن برداشته شود.(۱۰) سرخرگ‌های بزرگ بدن حیوانات، چه اهلی چه غیر اهلی، را نیز در می‌آورند. برای بیرون کشیدن برخی از این قسمت‌های حرام به مهارت زیادی نیاز است. حتی در اغلب جوامع یهودی دیار غربت معمول بوده است که به جای در آوردن رگ و پی و چربی، از مصرف تمامی نیم‌تنهٔ پایینی حیوان صرف نظر می‌کرده‌اند. وقتی که همهٔ پاره‌های حرام جدا می‌شد باید بلافاصله گوشت حیوان، از هر نوعی که بود، نمک‌سود شده تا خون آن جدا گردد. ابتدا برای حدود نیم ساعت گوشت را در آب می‌خیساندند تا منافذ آن بازتر شود،

---

1. terefah

2. shechitah

سپس آن را اندکی می‌گذاشتند تا آب آن گرفته شده آنگاه به تمامیِ آن نمک درشت می‌پاشیدند و آن را ساعتی کنار می‌گذاشتند. سرانجام گوشت را آب می‌کشیدند تا نمک و خون‌هایی که به خود گرفته بود از آن جدا شود. تمام این کارها معمولاً به وسیلهٔ زن خانه انجام می‌گرفت اما امروزه این اعمال بیشتر توسط قصاب‌ها و پیش از فروش صورت می‌گیرد. به وسیلهٔ نمک زدن نمی‌توان خون را از جگر بیرون کشید بلکه باید پس از لایه لایه کردن آن و پاشیدن اندکی نمک، جگر را روی شعله کباب کرد. البته می‌توان به جای نمک زدن به جگر، صرفاً با کباب کردن خون آن را برطرف کرد اما روش نمک‌زنی معمول‌تر است.

گوشت و شیر

بر طبق تفسیر حاخامیِ نهی‌های مربوط به پختن بزغاله در شیر مادرش که در سه جای کتاب مقدس تکرار شده است،(۱۱) پختن گوشت با شیر و یا خوردن آن دو با هم ممنوع است. اگرچه از نهی اصلی کتاب مقدس بر می‌آمد که فقط به حیوانات اهلی اشاره دارد اما هلاخا این منع را به همهٔ حیوانات و پرندگان تعمیم داد. ماهی و ملخ در داخل تعمیمی که ربیان به این نهی داده‌اند قرار نمی‌گیرند(۱۲) اما ماهی و شیر[۱] به دلایل بهداشتی است که با هم پخته یا خورده نمی‌شوند.

یهودیان راست‌کیش برای مراعات جدایی کامل میان گوشت و شیر دو مجموعهٔ جداگانه از وسایل آشپزی، ظروف غذاخوری، کارد و چنگال، و وسایل ظرفشویی به کار می‌گیرند. این وسیله‌ها را جدا از هم نگه می‌دارند و حتی‌گاه وسیله‌های مخصوص شیر را با علامت ویژه‌ای نشان می‌کنند تا از هر گونه احتمال قاطی شدن آنها با وسایل موارد استفاده برای گوشت جلوگیری کنند. وسایل آشپزخانه و ظروفی که نه برای شیر و نه برای گوشت به کار

---

۱. در متن «گوشت» آمده که احتمالاً سهو است.

می روند پارِو[1] نام دارند و می‌توان در آنها به تهیهٔ غذاهایی پرداخت که با هر کدام از شیر یا گوشت می‌توان آنها را مصرف کرد. جدا نگه داشتن شیر و گوشت تا آنجا پیش می‌رود که حتی برای مصرف غذاهای شیری پس از خوردن گوشت باید مدتی دست نگه داشت. این فاصلهٔ زمانی در جوامع مختلف ممکن است از شش تا یک ساعت متفاوت باشد. برای این امر تبیین‌های گوناگونی ارائه می‌شود: به سبب اجزای گوشتی باقی مانده در میان دندان‌ها، یا به علت طعم باقی‌مانده در دهان، که هر دو برای از بین رفتن زمان می‌برند. نیز معمول است که چنین فاصلهٔ زمانی‌ای میان خوردن پنیر خشک و ضیافتی که در آن غذای گوشتی خورده خواهد شد رعایت شود، اما نسبت به دیگر غذاهای شیری تنها چیزی که ضرورت دارد شستن دهان و دست‌ها پیش از صرف گوشت است.(۱۳) درست همان‌گونه که قوانین خوراکی بهره‌گیری از گوشت را به حیوانات کاشر محدود کرده‌اند دیگر فرآورده‌های حیوانی مانند شیر یا تخم‌مرغ نیز تنها در صورتی حلال‌اند که از حیوانات کاشر به دست آیند. تنها استثنا در اینجا عبارت است از عسل، با آنکه زنبور عسل خود از کاشرها نیست. حلال بودن عسل بدین جهت است که عسل هرگز واقعاً جزئی از زنبور نیست بلکه ماده‌ای خارجی است که حشرهٔ مزبور حامل آن است.(۱۴)

سبزیجات و میوه‌ها

از آنجا که هلاخا خوردن حشرات و کرم‌ها را منع کرده است سبزیجات و میوه‌ها باید پیش از مصرف وارسی شده، تمیز گردند تا مبادا حشره یا کرمی در آنها باشد. بنابراین مثلاً کاهو باید کاملاً شسته شود و آنگاه وارسی گردد تا اطمینان حاصل شود که تمامی حشرات کوچک آن از بین رفته‌اند. به‌جزاین نهی، منع عام دیگری نیز وجود دارد: پرورش مخلوط تخم گیاهان با یکدیگر،

---

1. parev

یا زیر کشت بردن تاکستان‌ها با محصولات دیگر، و یا پیوند زدن انواع مختلفی از درختان با هم. جزئیات این قوانین پیچیده‌اند و ربی‌ها برای حکم کردن دربارهٔ اینکه کدام گونه‌های گیاهی با هم مختلف‌اند نظام طبقه‌بندی خاصی برای خود به وجود آورده‌اند. برخی از این قوانین فقط به محصولات سرزمین اسرائیل مربوط می‌شوند در حالی که دیگر قوانین به سرزمین‌های غربت نیز ناظرند. این محدودیت‌ها به کیلئَیم[1] معروف‌اند و بر اساس عباراتی از کتاب مقدس جعل شده‌اند.(۱۵) همچنین پوشیدن لباس‌هایی که از مخلوطی از پشم و کتان بافته شوند ممنوع است. یهودیان راست‌کیش که در مورد این نهی سخت‌گیر هستند از اهل فن می‌خواهند که هر جامهٔ جدید آنان را آزمایش کنند تا مطمئن شوند که چنان مخلوطی، یعنی شَعَطنِز،[2] در مواد آن وجود ندارد. میوهٔ هر درخت نو برای سه سال نخست حرام است و هیچ‌گونه بهرهٔ دیگری نیز نمی‌توانستند از آن ببرند. این ممنوعیت که مبتنی بر ویقرا ۱۹: ۲۳ است عورلا[3] نام دارد. میوهٔ چهارمین سال بایست به اورشلیم برده می‌شد تا در آنجا به مصرف برسد؛ یا می‌شد آن را با پول باز خرید و با پول آن مطابق معمول غذایی خریده تا در اورشلیم خورده شود. امروزه به گونه‌ای نمادین میوه سال چهارم را با سکه‌ای کوچک بازخرید می‌کنند. دربارهٔ تاکستان‌ها نیز قوانین مشابهی در میان است.

برای محصولات سرزمین اسرائیل مجموعهٔ کاملی از قوانین وجود دارد که در اصل از دوران کتاب مقدس پیدا شده‌اند. اغلب این قوانین فقط ناظر به کشاورزان هستند اما دو مقولهٔ مهم در این میان وجود دارند که از جملهٔ قوانین خوراکی مربوط به مصرف‌کنندگان یهودی‌اند. مقولهٔ اول حاکی از ضرورت جدا کردن ده‌یک از محصول سرزمین مقدس است. ده‌یک‌ها به کوهن، و یا به لِوی داده می‌شود، و یا اینکه آن را به فقرا می‌دهند یا به جای آن در

1. kil'ayim
2. sha'atnez
3. orlah

سال‌های خاصی باید به اورشلیم فرستاده و در آنجا به مصرف خوردن برسد. امروزه رسم‌شده که به راحتی اندکی بیش از یک درصد محصول را به عنوان آنکه نشانهٔ ده یک‌های متعلق به این بخش و باقی محصولات باشد کنار می‌گذارند و نیز آن قسمت از ده یک‌ها را که قابل فدیه و بازخرید هستند با سکه‌ای کوچک باز می‌خرند. به جز مقدار کمی که جدا شده است، و نمی‌تواند خورده شود، باقی محصول غذایی بدین ترتیب رسماً ده‌یک‌گیری شده و می‌توان آن را به مصرف رساند. ده‌یک دیگری نیز به خمیری که برای پختن نان یا شیرینی آماده می‌شود تعلق می‌گیرد.(۱۶) این ده‌یک در اصل مربوط به سرزمین اسرائیل بوده اما به سرزمین‌های غربت نیز تعمیم داده شده است. وقتی که خمیر ورز داده شد مقدار اندکی از ده‌یک، که به حلّا[1] معروف است، از آن جدا می‌کنند. معمولاً این حلّا را به کوهن می‌داده‌اند اما از آنجا که امروزه هیچ کاهنی دارای پاکی شرعی لازم نیست در عوضِ آن کار حلّا را می‌سوزانند. از قدیم جدا کردن حلا یکی از میصواهای مخصوص خانم خانه دانسته شده است اما البته همهٔ پخت‌کنندگان از فرآوردهٔ خود حلّا می‌گیرند.

دومین مقولهٔ مطرح در قوانین کشاورزی که بر مصرف‌کنندگان تأثیر مستقیم می‌گذارد به محصول سرزمین اسرائیل در سال آخر دورهٔ هفت سالهٔ معروف به شِمیطا یا سال شباتی[2] بر می‌گردد. کتاب مقدس دستور توقف کامل کارهای کشاورزی در این سال را داده است. هلاخا این منع را گسترش می‌دهد تا آنجا که خوردن محصول سرزمین مقدس پس از نایاب شدن آن در مزارع[3] را نیز ممنوع می‌کند. همچنین هلاخا خرید و فروش محصولات سال شمیطا را نهی کرده است و استفاده از آنها را به موارد تعیین‌شده‌ای محدود می‌گرداند. از آنجا که ممکن است مشکلات شمیطا باعث به وجود آمدن تنگناهای اقتصادی

---

1. challah

۲. سال استراحت و تعطیل زمین.

۳. یعنی اگر محصولی در مزارع برای حیوانات نمانده باشد نمی‌توان دروشده‌ها را خورد.

حادی برای کشاورزی، صادرات و مصرف روزانهٔ اسرائیلیان شود جامعهٔ حاخامی اسرائیل برای غلبه بر آنها راه حلی هلاخایی به دست آورده است. برای این کار زمین‌های یهودیان را در مدت آن سال به بیگانه‌ای می‌فروشند، چرا که قوانین شبّاتی فقط دربارهٔ زمین‌هایی است که صاحبان آنها یهودی‌اند. اگرچه این راه حل مبتنی بر فتوای برخی حکیمان برجستهٔ یکصد سال اخیر است اما همیشه از سوی هلاخائیان دیگری نامعتبر و ناکارآمد شمرده شده و با آن مخالفت شده است. البته استدلالات هر دو دسته در حقیقت بر مبانی فنی خاص خود مبتنی‌اند اما می‌توان گفت آنان که مدافع راه حل فروش زمین‌اند عموماً دارای دیدگاهی صهیونیستی و آنها که مخالف‌اند غیر صهیونیست‌اند، با آنکه اکثر یهودیان راست‌کیش روش فروش زمین را پذیرفته‌اند اما اقلیت قابل توجهی نیز وجود دارند که به جای مصرف محصولات شمیطا تا آنجا که ممکن است محصولات زمین‌های عربْ‌مالک را می‌خرند و یا از محصولات وارداتی خارجی بهره می‌گیرند.

شراب، شیر، پنیر، و غذاهای پخت بیگانگان

یکی از لازمه‌های قوانین خوراکی آن است که یهودیان اگر مایل به رعایت آن قوانین هستند باید در جوامع یهودی که در آنها نهادهای ارائه‌دهندهٔ خدمات کَشرُوت وجود دارد زندگی کنند. در عین حال دستهٔ دیگری از قوانین نیز موجودند که از جملهٔ اهداف آن محدود کردن آمیزش‌های اجتماعی یهودیان و بیگانگان است. حقیقت آن است که بسیاری از یهودیان حتی در رابطه با برخی از قوانین بنیادین‌تر کشرُوت نیز فقط در خانه‌هایشان و به گونه‌های کاملاً متفاوتی به مراعات آنها می‌پردازند، اما در رستوران یا در خانهٔ دیگران علاقه‌مندند از غذاهای غیر کاشر استفاده کنند. در رابطه با این محدودیت‌های غذایی، که حاخام‌ها آنها را برای دور کردن یهودیان از معاشرت با بیگانگان و از ازدواج‌های بینابینیِ مترتب بر این معاشرت‌ها در میان آورده بودند، در

میان یهودیانی که در جوامع مدرن زندگی می‌کنند احتمالاً سهل‌انگاری بیشتری وجود دارد. در میان این مجموعهٔ اخیر از محدودیت‌ها آنچه برجسته‌تر از بقیه است نهی‌های مربوط به شراب بیگانگان، و غذایی است که گرچه از مواد اولیهٔ کاشر، اما دست‌پخت بیگانه است. نهی مربوط به شراب در اصل ناشی از رسم شراب‌افشانی بت‌پرستان بود که مطرود یهودیان قرار گرفت. اما زمانی که چنین شراب‌افشانی‌هایی منسوخ شد ربّیان نهی مذکور را «به دلیل موارد مشابه آنها» نگه داشتند ــ یعنی به جهت جلوگیری از عموم همراهی‌ها و دوستی‌هایی که در مجالس شراب‌نوشی پیدا می‌شود و ممکن است منجر به ازدواج بینابینی شود.(۱۷) نه تنها از شراب بیگانگان نهی شده است بلکه این ممنوعیت به شرابی که در اختیار یک بیگانه است و در ظرفی بی‌در نگه‌داری می‌شود نیز تعمیم یافته است. دیگر مشروبات الکلی که از نوع شراب انگور نیستند تا آن زمان‌که درخانه و توسط یهودیان نوشیده می‌شوند، و یا اگر تصادفاً در جمع بیگانگان نوشیده شوند مجازند اما نباید در جاهایی که احتمال خوش‌گذرانی و ازدواج‌های بینابینی می‌رود از آنها نوشید.(۱۸)

غذاهای دست‌پخت بیگانگان (بیشُول عَکُوم)[1] اگر مواد اصلی آن را نمی‌توان به شکل خام مصرف کرد حرام است. این نوع غذاها غذاهایی هستند که در «سفرهٔ شاهان» گذاشته می‌شوند (یعنی غذاهای مهم). این شرط‌ها باعث شده است که یهودیان سنتی بسیاری از غذاهایی را که به دست بیگانگان تهیه می‌شوند بتوانند بخورند. برخی از حاخام‌ها منع کلی غذاهای بیگانه‌پخته را در باب تولیدات انبوه نظیر کنسروها و غذاهای بسته‌بندی شده جاری نمی‌دانند، زیرا هیچ گونه اختلاطی با بیگانگان در آنجا مطرح نیست. در جایی که آشپز غیر یهودی به استخدام خانواده‌ای یهودی درآمده باشد عمل نمادین مشارکت در پخت و پز به دست یکی از اعضای خانواده انجام می‌گیرد تا مسلّم شود که غذا را تماماً یک بیگانه نپخته است. این مشارکت

---

۱. bishul akkum؛ «پختنِ ستاره‌پرستان و ستاره‌بینان»؛ «عکوم» یک سرواژه است.

می‌تواند روشن کردن اجاق‌گاز یا به هم زدن غذا باشد.[۱۹]

ممنوعیت شیر تولیدی بیگانگان به دلیل جلوگیری از معاشرت با آنان نیست بلکه برای اطمینان از این است که شیر از حیوان کاشر فراهم آمده باشد. علی الاصول ضرورت دارد که یک یهودی در هنگام شیر گرفتن حاضر باشد. در برخی جوامعِ راست‌کیش شیر تولیدی بیگانگان تحت نظارت یهودیان قرار دارد. اما عمدتاً یهودیان به اعتماد مقررات دولتی خرید می‌کنند. این مقررات شیر خوراکی قابل عرضه را شیر گاو دانسته است. حتی چنین اعتمادی از جانب یکی از حاخام‌های مشهور آمریکایی دارای تقدسی هلاخایی شمرده شد، اما البته این فرمان انتقاداتی را نیز به بار آورد.[۲۰] پنیر بیگانگان نیز حرام است و برای ممنوعیت آن ادله‌ای در نوشته‌های ربیان به دست داده شده است اما در میان هلاخائیان متأخر توافق عامی وجود ندارد که چرا آنگاه که مواد سازندهٔ پنیر همه کاشر هستند نیز باید آن نهی جا داشته باشد. اگرچه بعضی مراجع قرون وسطا معتقد بودند که نهی مذکور دیگر کاربرد ندارد اما اکثر هلاخائیان اصرار دارند که حتی اگر پنیر از پنیرمایه گیاهی درست شده باشد باز حرام خواهد بود، و تنها اگر تحت نظارت یک یهودی تهیه شود کاشر به حساب می‌آید.[۲۱]

جماعت‌های یهودی

جماعت یهودی سنتی محتاج شماری از افراد حرفه‌ای است تا امور مربوط به تشریفات دینی و مراسم عبادتی آن را به عهده گیرند. جماعت‌های گسترده‌تر معمولاً در هر یک از آن امور از بیش از یک نفر استفاده می‌کنند در حالی‌که انجام این امور در جماعت‌های کوچک‌تر یا با استفادهٔ موردی از کسانی که در زمینه‌ای آشنایی دارند و یا با به کارگیری مردی چندکاره، یا به قول معروف کُل ـ بو ـ نیک،[1] که از عهدهٔ انجام چند وظیفه بر می‌آید انجام می‌گیرد. در

1. kol-bo-nik

جماعت‌های مدرن که در آن کنیسا بخشی از یک مرکز جماعتی است، نیز شماری از حرفه‌ای‌ها را به کار می‌گیرند تا به عنوان مدیریت برنامه‌ها، خدمات رفاهی، پیشوایی جوانان و مانند آن کار کنند. صاحبان حرفه‌های عمدهٔ سنتی، که به گونه نسبتاً نامناسبی به کِله قودش[1] (به معنای «مخازن مقدس») معروف شده‌اند، از قرار زیرند:

ربی (حاخام)

عنوان «ربی» به معنای «آقای من» است و برای حکیمان فلسطینی دوران تلمودی، که نقش اصلی آنان معلمی بوده به کار می‌رفته است. این افراد دارای تخصص در تورا، و ازمنصبی رسمی برای تصمیم‌گیری در مسائل مربوط به شریعت یهودی برخوردار بودند اما در عین حال معمولاً از راه‌هایی جز اینها امرارمعاش می‌کردند. این وضعیت احتمالاً تا قرون وسطا ادامه یافته است. در آن روزگار برخی از بزرگ‌ترین ربیان پزشک یا تاجر بودند و پول گرفتن برای آموزش تورا را در هر صورت حرام می‌دانستند. دلیلی که برای پرداخت پول به ربیان حرفه‌ای آورده شده این است که پولِ پرداختی عوض کار دینی آنان نیست بلکه نوعی جبران است و برای کارهای دیگری منظور می‌شود که می‌توانسته‌اند در وقتی که درگیر وظایف حاخامی خویش بوده‌اند داشته باشند. امروزه معمولاً جماعت‌هایی که حاخام‌ها در آنها به وظایفی مانند تعلیم، موعظه، تخصص‌های مربوط به قوانین شرعی، تصدی ازدواج‌ها و تشریفات خاک‌سپاری و راهنمایی‌های دینی می‌پردازند عهده‌دار تأمین مخارج آنها می‌شوند.

کسی که خصوصاً از زمرهٔ حاخام‌های راست‌کیش است سِمیخا،[2] یا درجهٔ حاخامی خویش را از کسی دریافت می‌کند که خود قبلاً به آن رتبه منصوب شده است. نامزد احراز این رتبه باید برای دستیابی به شرایط آن بر بخش‌های

1. kelei kodesh

2. semikhah

خاص از شولحان عاروخ که به مسائل پیچیدهٔ مربوط به کشرُوت می‌پردازد تسلط پیدا کند، و باید به مقام آگاهی و پیروی از توصیه‌های هلاخایی مربوط به زندگی روزمره نیز رسیده باشد. البته این گونه آموزش‌های در نظر گرفته شده برای رتبه‌بخشی، لزوماً نمی‌تواند حاخام‌های کنیساهای جدید را برای وظایفشان آماده کند. بنابراین حوزه‌های علمیهٔ حاخامی‌ای که جریان‌های راست‌کیش و مترقی جدید آنها را اداره می‌کنند برای اهداف حاخامی خود برنامه‌های درسی بسیار مفصل‌تری تدارک می‌بینند.

در جماعت‌های یهودی بزرگ‌تر بت‌دین، یا دادگاه حاخامی نیز وجود دارد. این دادگاه که ممکن است تمام وقت یا پاره‌وقت باشد همچنان‌که به مسائلی تخصصی مانند طلاق یا تغییر آیین می‌پردازد با موضوعات هلاخاییِ متناسب با حیطهٔ صلاحیت حاخام‌های منفرد نیز سر و کار دارد. نظارت بر ذبح شرعی و مسئولیت به راه‌اندازی مجموعهٔ کاملی از تسهیلات مربوط به کشرُوت تحت اختیار بت‌دین است. اعضای این بت‌دین معمولاً از آموزش‌های سنتی بیشتری نسبت به اغلب ربی‌های جدید برخوردار هستند.

اگرچه عنوانی که معمولاً برای بالاترین مقام رسمی کنیسا به کار می‌رود «حاخام» است اما تمام کسانی که عملاً با این عنوان در حال خدمت هستند از قبل به این رتبه منصوب نشده‌اند. حاخام جماعت مانند یک کشیش یا روحانی نیست بلکه هر یهودی آموزش‌دیده‌ای، خواه سمیخا دریافت کرده باشد یا نه، می‌تواند غالب وظایف حاخامی را انجام دهد. در بریتانیا رهبر معنوی یک جماعت با آنکه منصوب‌شده نیست خود را مانند یک «پدر روحانی»[1] می‌داند، در حالی که در آمریکای شمالی چنین شخصی به احترام جایگاهی که دارد «ربی»[2] خوانده می‌شود. اگرچه در غالب ممالک غربی یهودیان سفارادی تمایل دارند از عنوان‌های اشکنازی استفاده کنند اما

---

1. Reverend

2. Rabbi

معمولاً عنوان عبری «حاخام»[1] (یعنی «حکیم») را بر معادل‌های دیگر مثل «ربی» ترجیح می‌دهند. تعجبی ندارد اگر ببینیم مرجع هلاخایی برجسته‌ای، که از شهرت بین‌المللی نیز برخوردار است، در واقع دارای موقعیت رسمی یک حاخام در جماعت نیست. دیانت و فضلی که دارد، به جای هر گونه عنوان یا مقام رسمی، باعث می‌شود که همگان او را به نام حکیم بشناسند و دستورهای او در باب امور شرعی از اعتبار و مرجعیت برخوردار باشند.

پیش‌نماز

آن‌چنان‌که در هلاخا آمده است، هر یهودی مذکر بالغی می‌تواند رهبری نمازها، قرائت تورا، و اجرای دیگر آیین‌های کنیسا را بر عهده گیرد. کنیسا نهادی است که امور آن تماماً به افراد عادی غیر روحانی وابسته است و فقط اعطای برکات کاهنی[2] است که لازم است به دست کوهن صورت گیرد.(۲۲) در میان مجامع راست‌کیشِ در غربت، و بیشتر از آن در کشور اسرائیل اعطای این برکت‌ها در عیدهای بزرگ انجام می‌شود. در کنیساهای مترقیان کسی که اعطای برکت می‌کند حاخام است نه کوهن. با آنکه رهبری عبادات با تصدی غیر روحانیان ممکن است اما در اغلب کنیساهای بزرگ از پیش‌نمازهای تمام وقتی که آموزش‌های ویژه‌ای دیده‌اند استفاده می‌شود. این افراد حَزّان[3] نامیده می‌شوند. این عنوان برای یکی از مأموران جماعت‌های یهودی در دوران تلمودی به کار می‌رفته است. ایفای مسئولیت حزّان به عنوان پیش‌نماز به دوران گائون‌ها بر می‌گردد. پیش‌نمازهای جدید، و سبک موسیقی‌ای که امروزه استفاده می‌کنند در قرن نوزدهم و همزمان با رهایی یهودیان اروپایی

---

1. Chakham

۲. دعاهایی برای برکت دادن به مردم از طریق کاهنان، که سرانجام جزو نماز کنیسا نیز قرار گرفت. رک: اعداد ۶: ۲۲ـ۲۷.

3. chazan

پیدا شده‌اند. اما اینک سنّت موسیقایی حسیدیزم و نیز آهنگ‌های یهودی شرقی و تصنیف‌های جدید اسرائیلی بر نفوذی که سبک‌های اروپای مرکزی بر موسیقی نماز داشته‌اند پیشی گرفته‌اند.

یک پیش‌نماز نمونه باید به دور از گناه، بدون آوازهٔ بد، متواضع، و مقبول جماعت باشد، و نیز باید از صدایی خوش برخوردار باشد، اما هلاخا تصریح دارد که دینداری و دانش حزّان مهم‌تر از کیفیت صدای او هستند.(۲۳) با این حال انتظاراتی که افراد جماعت از نوع اجرای مراسم پیش‌نمازی دارند لازم می‌آورد که علاوه بر ملاحظات مربوط به تدین که نقش بنیادین بسیار مهمی دارد سبک اجرا و مهارت پیش‌نماز هم مطرح باشند.

ذبح شرعی

ضرورت کاشر بودن گوشت باعث می‌شود که جامعهٔ یهودی، شوحِط[1] یا ذبح‌کنندهٔ بسیار ماهری را به کار گیرند. در جماعت‌های کوچک‌تر چه‌بسا شوحط وظیفه‌های دینی دیگری مانند آموزش، ختنه و امور پیش‌نمازی را نیز عهده‌دار است. به جهت مسئولیت‌هایی که شغل شوحط در بر دارد او باید فردی کاملاً مورد اطمینان باشد. شوحط معمولاً دارای گواهی لیاقت برای ذبح شرعی است. در گذشته دربارهٔ شوحط‌هایی که روش ذبح آنها مشکوک بود بحث‌های دسته‌جمعی فراوانی در می‌گرفته است. در نتیجه باید حاخام شوحط و چاقوی او را آزمایش می‌کرد تا اطمینان یابد که وی واجد شرایط است. اگر هر گونه عیب قابل توجهی یافت شود حاخام باید شوحط را بی‌صلاحیت، و حاصل ذبح او را برای مصرف‌های کاشر فاقد شرایط اعلام کند.(۲۴) وظیفهٔ شوحط است که لاشهٔ حیوان ذبح‌شده را وارسی کند تا هر گونه بیماری موجب طِرفا[2] شدن آن را کشف کند. طرفا برای یهودیان قابل خوردن نیست.

اگرچه از نظر یهودیت خوردن گوشت کاشر کاملاً مشروع است اما نسبت

---

1. shochet
2. terefah

به کار شوحط و نیز نسبت به گرفتن جان حیوانات برای تهیهٔ غذا ابهام قابل توجهی به چشم می‌خورد. داستانی از ربی یهودای امیر در تلمود وجود دارد که نشان‌دهندهٔ همین مسئله است: ربی یهودا به مصیبت گرفتار آمد، زیرا وی وقتی گوساله‌ای را که برای ذبح می‌بردند به زیر عبای او پناه گرفت چنین گفت: «برو، چون تو را برای این کار آفریده‌اند.» بلاهایی که به سرش آمد بدان جهت بود که وی به آن حیوان رحم نکرده بود، و تنها وقتی از آن بلایا رهایی یافت که، پس از آن واقعه، بر موش خانگی‌ای که نزدیک بود به دست دخترک خدمتکار کشته شود رحم آورد.(۲۵)

کارکنان جزء

جدای از سه عنوان اصلی تخصص‌هایی که در هر جماعت لازم‌اند، یعنی حاخام، حزّان و شوحط، شماری از مسئولیت‌های جزئی نیز وجود دارند که اغلب با یکدیگر ترکیب می‌شوند و یا به همراه شغلی از سنخی دیگر قرار می‌گیرند. یکی شَماش،[1] یعنی متولی یا خادم، است که از کنیسا مواظبت می‌کند، و در زمان‌های قدیم مردم را به هنگام نمازهای روزانه فرا می‌خوانده است. دیگری حزّان شِنی،[2] یا دستیار پیش‌نماز است که غالباً خواندن پاره‌های هفتگی تورا در کنیسا را به عهده می‌گیرد، و در روزهای غیر تعطیل هفته پیش‌نمازی نیز با اوست. از جملهٔ مأموران دیگر کنیسا یکی موهل است که آیین دینی ختنه را اجرا می‌کند، و دیگری مِلَمِد[3] که در مدرسهٔ دینی یا حِدِر[4] که پیوسته به کنیسا است درس می‌دهد، و همچنین سوفر یا کاتب که طومارهای تورا و پوست‌نوشته‌های مِزُوزا و نیز تِفیلین را می‌نویسد، و گواهی‌های طلاق

1. shamash

۲. sheni؛ «دوم».

3. melamed

۴. cheder؛ «اتاق».

(گِط) را برای بت‌دین آماده می‌کند.

پیشوایی غیرروحانیان

امور مربوط به خود کنیسا به وسیلهٔ مأموران انتخابی اجرا می‌شود. اینان با سمت‌های افتخاری به خدمت می‌پردازند و مسئولیت تمامی امور مربوط به ادارهٔ کنیسا را عهده‌دار می‌شوند. در کنیساهای راست‌کیش‌ها هیئت مدیره، روش هقاهال[1] یا رئیس کنیسا، و گبّای‌ها[2] یا متولیان، همه از میان اعضای مذکر جماعت کنیسا انتخاب می‌شوند. خانم‌ها هم انجمن خواهران را دارند و کارهای مخصوص به خود را متکفل می‌شوند، مثل جمع‌آوری اعانات، آماده کردن غذاها، و دیگر فعالیت‌های حمایتی جانبی کنیسا. زنان در کنیساهای مترقی نقش فعال‌تری در ادارهٔ کنیسا به عهده می‌گیرند و در مواردی حتی در مقام حاخام یا پیش‌نمازِ تمام وقت انجام وظیفه می‌کنند. دستوری هلاخایی وجود دارد که مقرر داشته است کسی که می‌تواند فرمانروایی یهودیان را بر عهده داشته باشد فقط پادشاه است و نه ملکه؛[(۲۶)] به همین سبب در جماعت‌های راست‌کیش زنان از موقعیت‌های مدیریتی کنیساها به دور می‌مانند. مخالفت راست‌کیش‌ها با حاخامی یا پیش‌نمازی زنان بسیار دامنه‌دارتر از اینها است و ادعاهای اساسی‌ای دربارهٔ تفاوت وظایف دینی زن و مرد مطرح می‌کنند.

تنوع فرقه‌ای

پیوستگی یهودیان به یکدیگر را مجموعه‌ای از شبکه‌های درهم‌تنیدهٔ اعتقادات و اعمال دینی، خاطرات تاریخی مشترک، و احساس ریشه‌دار هویت و هم‌بستگی گروهی تأمین می‌کند. به دلیل همین نکات جماعت‌های یهودی مجموعه‌های متکثر و چندگانه‌ای هستند و نه تنها درمیان یک

---

1. rosh ha-kahal　　2. gabbai

جماعت یهودی خاص بلکه در میان زیرمجموعه‌هایی که درون آن جماعت وجود دارند نیز تفاوت‌هایی دیده می‌شود. لطیفهٔ یهودی بسیار مشهوری داریم که می‌گوید اگر دو یهودی را کنار هم آوری سه رأی خواهند داشت. در مورد دیگری از یهودی‌ای سخن گفته شده است که کشتی‌اش می‌شکند و سر و کارش به جزیره‌ای متروک می‌افتد. آنگاه که وی را پیدا می‌کنند می‌بینند که در آن جزیره دو کنیسا ساخته است در حالی که جز او کسی به آن جزیره پناه نیاورده بود. او کار عجیب خود را با این جمله توضیح می‌دهد که «یک کنیسا برای من است تا در آن نماز گزارم و دیگری کنیسایی است که هرگز پایم را آنجا نخواهم گذاشت».

یکی از تقسیمات دیرپایی که میان یهودیان وجود داشته است تقسیم به اشکنازی و سفارادی است. اصطلاح «اشکنازی» به معنای اخص خود یعنی کسی که از آلمان است، و «سفارادی» یعنی کسی که اسپانیایی است. این معانی نتیجهٔ فهم قرون وسطائیان از کاربرد این دو کلمه در شِموت ۱۰: ۳ و عوودیا ۱: ۲۰ است.[۲۷] مطابق دریافتی عام، ولی بسیار ساده‌انگارانه، یهودیان اروپای مرکزی و شرقی که از آلمان بدانجا مهاجرت کرده‌اند اشکنازی هستند، و یهودیان شمال آفریقا، شرق مدیترانه و مشرق زمین سفارادی‌اند، زیرا از شبه جزیرهٔ ایبریا[۱] آمده‌اند. اما در حالی که اکثر یهودیان اشکنازی از فرهنگ مشترکی که سابقاً بر پایهٔ زبان یودایی یا زبان محاورهٔ اشکنازیان شکل گرفته بود برخوردارند در واقع ممکن نیست که تمامی جماعت‌های یهودی دیگر را زیر نام سفارادی گرد آورد. یهودیان ایتالیا یمن و جمهوری گرجستان جملگی دارای فرهنگ یهودی متمایز و مخصوص هستند و به سادگی نمی‌توان آنها را از گونهٔ سفارادی دانست. علاوه بر این با آنکه بسیاری از جوامع یهودی شرقی بخشی از فرهنگ بسیار پیچیدهٔ یهودیان ایبریایی را که به کشورهای آنها مهاجرت کرده بودند پذیرفتند و آن را با آداب یهودی‌ای که

---

۱. جنوب غرب اروپا، متشکل از اسپانیا و پرتغال.

خود داشتند پیوند زدند اما در عین حال میان این جوامع با یهودیان اسپانیایی و پرتغالی ساکن در هلند و مدیترانهٔ شرقی تفاوت عمده‌ای به چشم می‌خورد. جماعت‌های اخیر الذکر علاوه بر عناصر فرهنگی بسیاری که آشکارا یهودی ـ اسپانیایی بودند، لهجهٔ اسپانیایی لادینو را نیز به عنوان زبان عامیانهٔ یهودی خویش پس از بیرون رانده شدن از شبه جزیرهٔ ایبریا نگه داشتند.

رشد و تحولات اشکنازیان و سفارادیان در اواخر قرون وسطا تقریباً در جدایی کامل از یکدیگر صورت گرفت چرا که اشکنازی‌ها در کشورهای مسیحی و سفارادی‌ها در ممالک اسلامی زندگی می‌کردند. به خاطر آثار علمی‌ای که از محیط‌های کوچک فرهنگی مجاور هم به یکدیگر سرایت می‌کردند بدون تردید نوعی تأثیر و تأثر فکری وجود داشته است اما این راه‌های ارتباطی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف از تفاوت‌های قابل توجهی برخوردار بودند. فرق‌های عمده‌ای که میان اشکنازیان و سفارادی‌ها مشهود است عبارت‌اند از: متون و امور مربوط به نماز، هنجارهای هلاخایی، آداب و عرف، روش‌های تحصیل، تلفظ عبری، سنّت‌های موسیقایی، نگرش آنها به فرهنگ‌های بیگانهٔ مجاور، نفوذ قبالا، و خرافاتی که توده‌های هر کدام تحت تأثیر محیط‌های خویش برگرفته‌اند. اختلافات الاهیاتی عمده‌ای که همچون سدی در برابر ازدواج‌های بینابینی اشکنازی‌ها و سفارادیان عمل کنند و یا آنها را از حضور در کنیساها یا شرکت در آیین نماز یکدیگر باز دارند وجود ندارند. امروزه بیشتر یهودیان اشکنازی آموزش و پرورش و فرهنگ غربی را برگزیده‌اند و همین امر باعث شده است که میان آنان و هم‌دینان سفارادی ـ شرقی ایشان در اسرائیل شکاف اجتماعی و اقتصادی عظیمی وجود داشته باشد. در آنجا اشکنازیان، همچون گروهی برخوردار از رفاه اجتماعی جلوه می‌کنند در حالی که سفارادیان که فرهنگ آنان مبتنی بر الگوهای اسلامی قدیمی است به عنوان بخش‌های غیر پیشرفتهٔ جامعه به حساب می‌آیند. اما تا چندی پیش سفارادی‌هایی که در بریتانیا و ایالات متحدهٔ آمریکا ساکن شده

بودند به لحاظ اجتماعی پیشرفته‌تر از مهاجران اروپای شرقی بودند که به دنبال آنان به این کشورها می‌آمدند. حتی امروزه نیز نوعی بدنامی اجتماعی گریبان‌گیر کسانی از خانواده‌های پرسابقهٔ سفارادی می‌شود که با اشکنازی‌ها وصلت می‌کنند. در اسرائیل وضع به قرار دیگری است و دربارهٔ بسیاری از اسرائیلیان اشکنازی الاصل این تصور وجود دارد که اگر آنان با خانواده‌ای سفارادی ـ شرقی هم‌وصلت شوند در واقع به ازدواجی «نازل» تن داده‌اند. ایدایی‌زبانان دراسرائیل برای یهودیان سفارادی برخی تعابیر و ضرب المثل‌های توهین‌آمیز به کار می‌برند و یهودیان شرقی نیز به هم‌دینان اشکنازی خویش با نام «وزوزی‌ها»[1] اشاره می‌کنند و در واقع بدین ترتیب نحوه گویش اشکنازی‌ها را به تمسخر می‌گیرند.

تفاوت‌هایی که میان اشکنازیان و سفارادیان وجود دارد جملگی، کم و بیش، در میان جماعت‌های مختلف کوچک‌تری که درون این دو گروه یهودیان پیدا می‌شوند نیز به چشم می‌خورد. یهودیان اشکنازی عبری را به چندگونه مختلف تلفظ می‌کنند، و تلفظ‌های گوناگون نماز نیز همچنان‌که در میان خود اشکنازیان و سفارادیان مطرح است در بین یهودیان آلمانی، مجاری، لیتوانیایی، روسی و لهستانی هم یافت می‌شود. همین امر دربارهٔ تفاوت‌های میان تلفظ یهودیان ایتالیایی یا یمنی و تلفظ سفارادیان اصیل نیز صدق می‌کند. این زیرگروه‌های یهودی فراوان دارای آیین‌ها و نمازنامه‌های گوناگونی هستند و نگرش آنان به فرهنگ بیگانه، قبالا و خرافات عامه نیز متفاوت است. جوامع اشکنازی یا سفارادی بسیاری هستند که نسبت به اعضای فرقه‌های دیگر یهودی که مانند خود آنان اشکنازی یا سفارادی‌اند به دیده تحقیر می‌نگرند. تعصب‌ها و رقابت‌های گزنده‌ای میان یهودیان آلمانی و لهستانی، لهستانی و روسی، مجاری و روسی ـ لهستانی، و نیز میان یهودیان رومانیایی و دیگر یهودیان اروپای شرقی وجود دارد. بسیاری لطیفه‌های

---

1. vuzz-vuzzim

«نژادی» دربارهٔ خصلت‌های نامناسبی که این طوایف دارند گفته شده است: یهودیان آلمانی بی‌ذوق و خشک و ملانقطی هستند، یهودیان جنوب لهستان و مجارستان نادان دیندار، و یهودیان لیتوانیایی دانای بی‌دین‌اند. یهودیان رومانیایی دزدانی بی‌رودرواسی‌اند. بسیاری از این توهین‌ها، همانند نکته‌هایی که بین اشکنازی‌ها و سفارادی‌ها می‌رود، به گونه‌ای عمیق در خودآگاه نسل سابق یهودیان رسوب کرده است. اما از نظر فرزندان آنان نگرش والدین و پدربزرگ‌ها یا مادربزرگ‌ها در برابر واقعیت‌های زندگی یهودیان در غرب و اسرائیل بسیار بی‌معنا و بی‌ربط به نظر می‌آید. بر اثر فشار آزارهای حکومت نازی، مهاجرت‌های گستردهٔ یهودیان در خلال چهل سال گذشته، و مرکزیت یافتن خودآگاهی ملی یهود حد و مرزهای فرقه‌ای قدیمی تا حد زیادی برداشته شده است.

۱۳

گرایش‌ها و نهضت‌ها در یهودیت معاصر

تنوع دینی

تمایزاتی که میان اشکنازی‌ها و سفارادی‌ها وجود دارد در اصل تصادفی و مربوط به شرایط تاریخی و جغرافیایی خاص است و از قرن‌ها انزوا و تحولات مجزا از یکدیگر ناشی می‌شود. اما اختلافات موجود میان یهودیت راست‌کیش و یهودیت مترقی از نوعی کاملاً متفاوت است و اغلب نشان از تفاوت‌های واقعی در دیدگاه و نگرش‌های آنان دارد. نسبتاً تا همین سالیان اخیر شکاف راست‌کیش /مترقی فقط در میان یهودیان اشکنازی و شمار کوچکی از یهودیان سفارادی مقیم اروپای غربی قابل تشخیص بود و در بین جمعیت‌های گسترده و سنتی سفارادیان مقیم ممالک اسلامی از آن اثر و خبری نبود. فقط آنگاه تنش‌های میان سنّت و مدرنیته، که زیربنای انشقاق راست‌کیش /مترقی بود شروع به نمود یافتن در بین گروه اخیر از یهودیان کرد که خروج توده‌ای یهودیان از سرزمین‌های عربی و آسیایی به مقصد کشور تازه‌تأسیس اسرائیل شروع شد. اما با این حال حرکت مهمی در میان اینان برای بازسازی هنجارهای یهودی و هماهنگ کردن آنها با عقاید جدید مشاهده نمی‌شود. این امر تا حد زیادی می‌تواند ناشی از محیط اجتماعی متفاوتی به حساب آید که یهودیان از گتوی فرهنگی خود کم کم به درون آن گام می‌گذاشتند. آزاد شدن جامعهٔ یهود اروپا، یهودیان را در تماس با جهان

مسیحی قرار داد. در این جوامع ارزش‌های مسیحی، اگر چه به نحو روشنفکرانه‌ای تعدیل شده بودند، همچنان کارآیی داشتند. در کشور جدید اسرائیل، که در آن این آزاد شدن در حال شکل‌گیری است، فرهنگ غیر یهودیتی غالب از نوع فرهنگ قدسیت‌زدوده و مربوط به دوران پس از صنعتی شدن، و از سنخ همان چیزی است که در جهان غرب سراغ داریم.

یهودیت اصلاح‌گرا

یهودیت اصلاح‌گرا در قرن هجدهم و از سوی روشنفکران یهودی آلمان به وجود آمد، و خواهان آن بود که تغییراتی در اعمال و عقاید یهودی به وجود آورد. طلایه‌داران این گرایش‌های تجددخواهی درعین حال خویشتن را به یهودیت سنّتی متعلق می‌دانستند، و از آن رو از بدعت‌های خود دفاع می‌کردند تا بتوانند یهودیان و یهودیت را به عنوان بخش قابل پذیرشی از جامعهٔ بیگانهٔ غیریهودی مطرح سازند. به همین جهت موزس مندلسون کوشید تا زبان هم‌دینان خویش را با ترجمهٔ کتاب مقدس به آلمانی، که در ۱۷۸۰ آغاز شد، پالایش کند. وی آرزو داشت برنامه‌های تعلیمی و تربیتی را مورد تجدید نظر قرار دهد تا درک بهتری از زبان عبری، کتاب مقدس، و ارزش‌های اخلاقی یهودیت به یهودیان ارزانی دارد. نیز می‌خواست شاهد دایر شدن آموزش‌های حرفه‌ای برای جوانان یهودی باشد، و در کنار مطالعات سنتی یهودی بنیان عملی آنان در موضوعاتی مانند ریاضیات و ادبیات نیز قوت گیرد. فرآیندی را که مندلسون و شاگردانش آغاز کردند از قدرت درونی ویژه‌ای برخوردار بود. برای یهودیان آزادشده و تحصیل‌کرده، مسیحیت کمتر بیگانه جلوه می‌کرد وازآنجا که وجوه مشترک زیادی با میراث یهودیت داشت تعمید گرفتن پیشرفتی طبیعی برای برخی به شمار می‌آمد.

برخی دیگر از یهودیان، که در طرد سنّت دینی خود مردد بودند، در عین حال آرزو داشتند موفقیت فرآیند آزادسازی یهودیان را به چشم ببینند و

خواستار به وجود آمدن تغییراتی در سنّت یهودی بودند تا تضمینی برای فرآیند یادشده باشد. آنها همچنین امیدوار بودند که بتوانند در مقابل کسانی که قبلاً فرآیند فرهنگ‌پذیری را پشت سر گذاشته بودند و خود را بیگانه از کنیساهای «جهان باستان» می‌یافتند مقاومت ورزند.

اصلاحاتی که از ۱۸۱۰ به بعد توسط ایسرائل یاکوبسون در عبادت و کتاب نماز به وجود آمد به منظور آن انجام می‌شد که گسترهٔ آزادسازی را بیشتر کنند، و برای یهودیانی که قبلاً آزاد شده بودند تسهیلاتی فراهم آورند. نیایش‌های آلمانی، استفاده از ارگ، گروه کُر مختلط، موعظه به زبان بومی، کوتاه کردن نمازها، و برقراریِ جشن تکلیف برای پسران، همه و همه گام‌هایی در همین جهت بوده‌اند. یاکوبسون اگرچه محل نیایش خویش را معبد[1] می‌نامید، و بدین ترتیب آن را از کنیساهای سنتی متمایز می‌کرد، اما خود را تکمیل‌کنندهٔ یهودیت دوران پیش از آزادی یهودیان می‌دانست و تصور نمی‌کرد که نهضت دینی جدیدی به وجود آورده باشد. همزمان با این گونه تعدیلات که در امور مربوط به نمازها صورت می‌گرفت برخی از عناصر نظریات اعتقادی یهودیت که به نظر می‌رسید با نگرش‌های یهودیان آلمانیِ هماهنگی‌یافته با جامعهٔ بیگانه ناسازگارند مورد تجدید نظری کلی قرار گرفتند. اندیشه‌هایی مانند امید به بازگشت به صیون، بازسازی معبد[2] در اورشلیم، و برقراری دوبارهٔ مراسم قربانی‌ها، جملگی وصله‌های ناجوری بر طرح آزادسازی به نظر می‌رسیدند.

به هر حال، این فرآیند اصلاحات در آیین‌های نماز و تجدید نظر در اعتقادات طبیعتاً محدودیتی نداشت. در ۱۸۱۹ کتاب‌دعای جدیدی برای معبد هامبورگ تهیه شد، و طبع دوم جنجال‌برانگیز آن که اینک تفسیرهای جدیدی از اندیشه‌های موجود در باب ماشیح و صیون را بازتاب می‌داد در سال ۱۸۴۱ بیرون آمد. در مرحله‌های نخست حمایت‌کنندگان اصلاحات با توسل به

---

1. temple

2. Temple

پیشینه‌های هلاخایی، حتی اگر چنان تمسک‌هایی از دید مخالفان سنّت‌گراتر ایشان ناپذیرفتنی می‌نمود، به پشتیبانی از قضیهٔ مورد نظر خویش می‌پرداختند. با به وجود آمدن محیط جدید و روشنفکرانهٔ تمام‌عیاری که با مطالعات تاریخی و ادبی در زمینهٔ گذشتهٔ یهودیت گره خورده بود، و در قالب نهضتی به نام علم یهودیت شهرت یافت، تلاش‌هایی صورت گرفت تا اصلاحات را به حیطه‌های گسترده‌تری در زندگی و مناسک یهودی بکشانند. اصلاح‌گرایان اینک دیگر از دیدگاهی مکتبی در باب الگوهای تکاملی رشد دینی یهودیت برخوردار شده بودند. اختلاف میان سنّت‌گرایان و اصلاح‌گرایان دیگر فقط موضوعی در حد مقابله با انجام تغییرات صوری در اعمال هلاخایی و یا ترویج و انتشار آنها نبود بلکه به تفاوت عمیق دیدگاه‌ها در باب اعتبار و وثاقت تعالیم یهودی و ویژگی‌های آن بر می‌گشت. هم در اروپا و هم در آمریکا متفکرانی افراطی وجود داشتند که در آرزوی جدید کردن یهودیت، و کنار گذاشتن اغلب مناسکی بودند که به خوراک، ختنه، شبات، و موعدها مربوط می‌شدند. توجیه آنان برای این کار آن بود که یهودیت در دل فرهنگ‌های گوناگون و با جذب تأثیرات خارجی موجود در طول مسیر حرکت خود، رشد کرده است، و برای آنکه در جهان جدید زندگی کند باید شکل و ظاهر کهنه را کنار گذارد و سر و وضعی جدید پیدا کند.

این تفاوت رویکرد میان اصلاح‌گرایان میانه‌رو مانند آبراهام گایگر، و اصلاح‌گرایان تندرو مثل ساموئل هولدهایم در درون یهودیت اصلاح‌گرا دقیقاً تا زمان حاضر نیز ادامه پیدا کرده است. این امر نه تنها در اروپای خشکی بلکه در هر نقطهٔ دیگری از اروپا که نهضت اصلاحی بدان پای گذاشته است نیز جلوه‌گر است. در بریتانیا اولین جماعت اصلاح‌گرا در سال ۱۸۴۰ به‌وسیله گروهی از بازرگانان ثروتمند لندنی، که از کنیساهای رسمی راست‌کیش انشعاب کرده بودند، تأسیس شد. نگرش‌های اصلاحی اینان از نوع معتدل بود، و از آن زمان تا کنون الگوی غالب در یهودیت اصلاحی بریتانیا همین

نگرش بوده است. گروهی که آنها بنیان گذاشتند، یعنی کنیسای یهودیان بریتانیاییِ غرب لندن، حجیت و الاهی بودن کتاب مقدس را قبول داشت اما نسبت به سنّت حاخامی رویه‌ای انعطاف‌پذیرتر در پیش گرفت. کتاب‌دعایی که چاپ کردند بسیار شبیه سیدّور[1] راست‌کیش‌ها بود، ولی تنوع کمتری در مناسک داشت؛ علاوه بر این، موضع الاهیاتی آنها در باب احیای مراسم نیایشی معبد، مسیحا، و بازگشت به صیون نشانی از دغدغه‌هایی که برخی از اصلاح‌گرایان آلمان داشتند نداشت. فقط در ۱۹۰۲ بود که با پیدا شدن یهودیت لیبرال موضع‌گیری‌های افراطی‌تر نهادینه شد. حتی یهودیت لیبرال تا آنجا پیش رفت که از تغییر مراسم شبات از شنبه به یکشنبه نیز حمایت کرد. کلود مونتفیوری،[2] از اعضای برجستهٔ یهودیت لیبرالِ نخستین قائل شده بود که اسفار خمسه از موسی نیست، صهیونیزم را نفی جهان‌شمولی یهودیت می‌دانست و آن را رد می‌کرد، و نسبت به تعالیم عیسی و مسیحیت دیدگاهی همدلانه داشت. لیلیان مونتاگ،[3] از همکاران مونتیفیوری در ایجاد نهضت یهودی لیبرال، که از آن زمان به بعد به اتحاد دینی یهودی[4] شهرت یافت، خود از کسانی بود که مراسم عبادی برگزار می‌کرد؛ چنین پدیده‌ای برای کنیسای غرب لندن[5] که سنّت‌گراتر بود غریب می‌نمود. به واقع در سال ۱۹۰۳، وقتی که جماعت نوپای لیبرال‌ها درخواست کردند که از ساختمان‌های کنیسای غرب لندن استفاده کنند، یکی از شروطی که کنیسای یادشده قید کرد این بود که باید زن و مرد در طی مراسم عبادت خدا از همدیگر جدا باشند.(۱)

در ایالات متحده در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم همین تقسیم میانه رو/تندرو در ایام نخستین یهودیت اصلاح‌گرا نیز مشاهده می‌شد. آیزاک وایز[6] از

---

1. siddur
2. Claude Montefiore
3. Lilian Montague
4. Jewish Religious Union
5. West London Synagogue
6. Isaac M. Wise

رهبران میانه‌روها و یکی از بنیادگذاران دانشکدهٔ اتحاد عبری[1] در سینسیناتی که از زمرهٔ حوزه‌های علمیهٔ اصلاح‌گرایان به شمار می‌آمد از معماران برنامهٔ کلیوْلند[2] بود که بنیان یهودیت اصلاح‌گرای آمریکا روی آن گذاشته شد. علی‌رغم آنکه نظر شخصی وایز دربارهٔ سرشت الاهی کتاب مقدس و اعتبار سنّت حاخامی بسیار از دیدگاه راست‌کیش فاصله داشت اما برنامهٔ مذکور آن دو موضوع را به رسمیت شناخت. وایز خواهان آن بود که مبنای میانه‌ای اتخاذ گردد، و معتقد بود که هر تغییری که در مورد مناسک و نمازهای یهودی پیشنهاد می‌گردد می‌بایست چنان باشد که گونهٔ عملی و ماندگاری از یهودیت آمریکایی را پشتیبانی کند. از این رو وی با جدایی زن و مرد در کنیساها، و روزهای اضافی اعیاد مخالف بود، و در ۱۸۷۳ حتی با پوشاندن سر توسط مردان شرکت‌کننده درجلسه کنیسا، مخالفت‌کرده بود. اصلاح‌گرایان تندروتر به رهبری دیوید آینهورن،[3] و پس از او به رهبری دامادش کافمن کوهلر،[4] با رویکرد تقریباً تردیدآمیز و عمل‌گرایانهٔ وایز مخالف بودند و از اصلاحاتی منسجم‌تر و تمام‌عیار حمایت می‌کردند. در برنامهٔ اصلاحی پیتزبورگ،[5] منتشرشده به سال ۱۸۸۵، که در صورت‌بندی آن کوهلر مشارکت عمده‌ای داشت، چنین اظهار شده بود که کتاب مقدس اگرچه به عنوان منبع یهودیت از ارزش بالایی برخوردار است اما با این حال دربردارندهٔ اندیشه‌های کهنه و منسوخ متعلق به گذشته‌ها است. فقط تعالیم اخلاقی یهودیت به علاوهٔ آن بخش از مناسک که به زندگی یهودیان جدید قداست می‌بخشد می‌توانست الزامی باشد. محدودیت‌های خوراکی، آرزوهای ملی مرتبط با فلسطین، و اعتقاداتی همچون رستاخیز یا پاداش و جزای پس از مرگ جملگی طرد شدند. در مجموع جناح تندروتر یهودیت اصلاح‌گرا بر جامعهٔ یهودیان اصلاح‌گرای آمریکا غالب است.

---

1. Hebrew Union College
2. Cleveland Platform
3. David Einhorn
4. David Einhorn
5. Pittsburg Platform

از همان روزهای اولیهٔ نهضت اصلاح شمار زیادی به ویژه در آمریکای شمالی به آن پیوستند. سازمان نهضت در آنجا، یعنی اتحاد جماعت‌های عبرانی آمریکا،[1] امروزه نزدیک به ۸۰۰ کنیسای وابسته دارد. اگرچه هنوز هم مشاجراتی میان میانه‌روها و تندروها دربارهٔ جایگاه هنجارهای سنتی در زندگی یهودیان اصلاح‌گرا وجود دارد اما در کل، در برخی مناطق بازگشتی به سنّت دیده می‌شود، و نیز احساس هم هویتی شدیدی با صهیونیزم و کشور اسرائیل در کار است. مناسکِ کنار گذاشته شده دوباره به برخی جماعت‌های تندروی اصلاح‌گرا راه یافته‌اند، و گروه‌های اصلاح‌گرای اعتدالی در حال آزمایش مجدد جنبه‌هایی از عرف حاخامی هستند که در ایام نخست نهضت اصلاح نفی شده بودند. یکی از مشاجرات خاصی که امروزه در ایالات متحده حاخام‌های اصلاح‌گرا را تحت تأثیر خود گرفته است موضوع شرکت آنان در مراسم ازدواج‌هایی است که بین یهودیان و بیگانگان صورت می‌گیرد. در حالی که همایش مرکزی حاخام‌های آمریکا،[2] که مجمع حاخام‌های اصلاح‌گرا است، اصولاً از در مخالفت با چنین مشارکت‌هایی در آمده است به حاخام‌های منفرد اجازه داده است که در این زمینه به نظر خاص خود عمل کنند. شورای حاخام‌های نیویورک،[3] متشکل از حاخام‌های راست‌کیش، محافظه‌کار و اصلاح‌گرا در ۱۹۷۳ قطعنامه‌ای گذراند که از عضویت آنانی که در چنان ازدواج‌های مختلطی شرکت کرده باشند جلوگیری می‌کرد. این امر باعث شد عده‌ای از حاخام‌های اصلاح‌گرا از آن شورا استعفا دادند.

برخی از مشکلات رایج که با اصلاح‌گرایی مرتبط‌اند باعث اختلافات عمده‌ای در درون جامعهٔ یهودی شده‌اند؛ مثلاً در ایالات متحدهٔ آمریکا حاخام‌های اصلاح‌گرا اصل پدرْیهودی را به رسمیت می‌شناسند و فرزندان

---

1. Union of American Hebrew Congregations
2. Central Conference of American Rabbis
3. New York Board of Rabbis

پدران یهودی و مادران بیگانه را یهودی می‌شمارند، و یا مثلاً سنّت‌گرایان معمولاً سبک نوکیشیِ اصلاح‌گرایان را قبول ندارند. با این حال، اگرچه سنّت است، اما حل این‌گونه مشکلات به لحاظ نظری ممکن است، چرا که علاقه‌مندان می‌توانند نوآیینی و یا تجدید نوآیینی را با تشریفات سنّتی به جای آورند. یکی از جدی‌ترین و دیرپاترین مشکلاتی که میان شکل‌های اصلاحی و سنّتی‌تر یهودیت وجود دارد تشریفات طلاق نزدِ اصلاح‌گرایان است. زنی که طلاق سنتی را از سر نگذراند هنوز از دید هلاخا در عقد ازدواج به سر می‌برد. هر بچه‌ای که از ازدواج‌های پس از این‌گونه طلاق‌ها به وجود می‌آید مَمْزِر به شمار می‌رود، و امکان ازدواج آزادانه با هم‌کیشان خود را نخواهد یافت. از آنجا که تشریفات طلاقِ اصلاح‌گرایان به لحاظ هلاخایی ناپذیرفتنی است شمار روزافزونی از کودکان متولدشده در جوامع اصلاح‌گرا، ممزر هستند، و این لکهٔ ننگ را نسل به نسل به بچه‌های خویش نیز منتقل خواهند کرد. در طول زمان ممکن است که راست‌کیش‌ها و اصلاح‌گرایان تبدیل به دو گروه ازدواجیِ کاملاً درون‌گرا شوند. یکی از راه‌حل‌های ممکن برای این مشکل، که با استفاده از نوشته‌های حاخام مُشه فاینشتاین، از حاخام‌های راست‌کیش برجستهٔ آمریکایی، پیشنهاد می‌شود این است که اصل ازدواج‌های اصلاح‌گرایان را به دلیل عدم وجود شواهد هلاخایی مناسب نامعتبر بدانیم. این امر بدان معنا خواهد بود که بچه‌های متولدشده از ازدواج‌هایی که مترتب بر فرض یادشده صورت گرفته‌اند هرچند حاصل ازدواج به شمار نمی‌آیند اما ممزر هم نیستند.

یهودیت محافظه‌کار

همان کشمکش‌های موجود میان سنّت و مدرنیته که به ظهور یهودیت اصلاح‌گرا در دورهٔ پس از آزادسازی انجامید باعث آغاز نهضت محافظه‌کار نیز شد. استادان عقیدتی این نهضت همان محققان اروپایی بودند که در درون

نهضت علم یهودیت، شاخهٔ معروف به مکتب تاریخی را به وجود آوردند. زاکاریا فرانکل، بنیادگذار مکتب تاریخی با اصلاحات فراگیر معاصرانی مانند هولدهایم و گایگر مخالف بود، و جلسهٔ همایش حاخامی فرانکفورت در سال ۱۸۴۵ را به نشان اعتراض ترک گفته بود. او خود بر این نظر بود که اصلاحات معتدل امری ضروری است اما باید روح گذشتهٔ یهودیت از آنها نمایان باشد نه آنکه با سرسپردگی به مدرنیته آن را زیر پا گذارند. فرانکل مجموعهٔ تأثیرگذاری از تحقیقات عالمانه در تاریخ سنّت یهودی به وجود آورد که نشان می‌دادند چگونه به همراه زمان، سنّت یادشده و به دنبال آن جهتی که تحولات جدید می‌توانستند به خود گیرند تغییر کرده است. به کمک وی حوزهٔ علمیهٔ الاهیات یهود[1] در براسلاو ساخته شد؛ ریاست آن را نیز خود عهده‌دار شد. حوزهٔ براسلاو از آنجاکه برنامهٔ درسی سنتی را با تحقیقات تاریخی ترکیب کرده بود، همچون الگویی برای آموزشگاه‌های محافظه‌کاران بود. از طرفی بی‌رغبتی مکتب تاریخی نسبت به دور ریختن آیین‌های «منسوخ» یهودیت آن را در چشم اصلاح‌گرایان ناپذیرفتنی می‌ساخت و از طرف دیگر راست‌کیش‌ها رویکرد جدید تاریخی ـ انتقادی را حرمت‌شکنانه می‌دانستند.

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم شماری از حاخام‌های آمریکایی که از فضای سنتی اروپا آمده بودند تمایل داشتند که نماز و اعمال دینی یهودیت را تعدیل کنند تا با نحوهٔ زندگی آمریکایی همخوان شوند. آنها اگرچه مدتی با هم‌کیشان اصلاح‌گرای افراطی خود همکاری کردند تا بتوانند جماعت‌های یهودی آمریکا با هم متحد گردانند اما از آنها دل‌خوشی نداشتند. مشهورتر از همه در این میان آیزاک لیزر[2] بود که در ۱۸۴۳ شروع به انتشار نشریه‌ای به نام غرب[3] کرد تا به عنوان ابزاری برای رویکردی بازنگرانه، و در عین حال سنتی، به

---

1. Jewish Theological Seminary
2. Isaac Leezer
3. Occident

یهودیت عمل کند. لیزر به همراه دیگر حاخام‌های مهاجر مانند ساباتو موراِیْش،[1] مارکوس یاسترو[2] و الکساندر کوهوت[3] تلاش داشتند تا اهمیت زبان عبری در نماز حفظ شود، شبات کماکان مراعات گردد، و کشرُوت در خوراکی‌ها نادیده گرفته نشود. آنها افزون بر این، در مورد مقولهٔ امید مسیحایی، مسئله هویت ملی یهودیان، و صهیونیزم نگرش‌های سنتی را برگزیدند، و بدین ترتیب از رهبران اصلاح‌گرایان تمایز یافتند. مورایش در نیویورک حوزهٔ علمیهٔ الاهیات یهود را بنیان گذاشت که در آن آموزش حاخام‌ها بر اساس سنّت یهودیت تاریخی، در ۱۸۸۷ آغاز شد. حوزهٔ یادشده در ابتدا آرزو داشت گروه‌های راست‌کیشی را نیز از زمرهٔ حامیان خویش ببیند اما آنان رویکرد آن حوزه نسبت به دین را بیش از اندازه متجددانه می‌یافتند. از این رو حوزهٔ محافظه‌کاران چاره‌ای نداشت جز آنکه جدا از راست‌کیش‌ها و اصلاح‌گرایان، و به تنهایی دست به کار شود. در ۱۹۰۲ سالومون شِختر را متقاعد کردند که از انگلستان بیاید و ریاست حوزه را به عهده گیرد، و موضع الاهیاتی مستقل آن را پیش ببرد. شختر پیش از آن به خاطر بازیافت گنجینه‌هایی از دست‌نوشته‌های باستانی که در گنیزا[4] یا مخزن قاهره پنهان شده بودند به شهرتی بین‌المللی رسیده بود. وی آموزش‌های تلمودی خویش را در اروپای شرقی فراگرفته بود و از آن زمان در کمبریج به تعلیم نوشته‌های ربّیان اشتغال داشت. درحقیقت آنچه بیش ازفضل ودانشش باعث شد که وی بتواند آن نهضت نوپا را تبدیل به نیروی عمده‌ای در صحنهٔ یهودیت‌آمریکا کند نکته‌سنجی‌های‌الاهیاتی وتوانایی‌های اجرائی‌اش‌بودند.

شختر در ۱۹۱۳ کنیسای متحد آمریکا[5] را، که گویا کم و بیش الگوبرداری شده از کنیسای متحد در لندن بود، بنیادگذاری کرد تا بتواند گروه‌های محافظه‌کار موجود در آمریکای شمالی را متحد گرداند. این کنیسا امروزه

---

1. Sabbato Morais
2. Marcus Jastrow
3. Alexander Kohut
4. genizah
5. United Synagogue of America

گسترده‌ترین سازمان کنیسایی رسمی در ایالات متحدهٔ آمریکا است که از تشکیلات اصلاح‌گرایان و نیز راست‌کیش‌ها پیشی گرفته است، و هنوز هم نرخ رشد سریع‌تری از دو رقیب دیگر خود دارد. در حالی که کنیسای متحد آمریکا متشکل از جماعت‌هایی است که رویکردشان نسبت به مناسک یهودی بسیار با هم متفاوت است حوزهٔ علمیهٔ محافظه‌کاران همیشه سنّت‌گراترین موضع را در نهضت محافظه‌کار نمایندگی کرده است. روحیهٔ سنّت‌گرایی حوزه علمیهٔ یادشده از خود شختر نشئت می‌گرفت، چرا که وی نقد همه‌جانبهٔ کتاب مقدس را «یهودستیزی همه‌جانبه»(۲) می‌دانست و معتقد بود که تغییرات مناسک باید با اجماع «اسرائیل جامع»[1] به وجود آید. مفهوم «اسرائیل جامع» یا مجموعهٔ زنده و پویای یهودیانی که یهودیت خویش را در زندگی و رفتار خود پیاده می‌کنند، اگرچه هرگز به دقت از سوی شختر تعریف نشد، اما رکن مذهبی اصلی در نگرش‌های محافظه‌کاران بوده است.(۳) شختر به صهیونیزم نیز علاقهٔ خاطری داشت، اما البته آن را در اصل نوعی احیای ملی‌گرایی فرهنگی یهود و سدی در مقابل جذب و انحلال در بیگانگان می‌دانست تا نوعی نهضت سیاسی سکولار. به طور کلی از نظر او شور و شوق اصلاحی برخی از هم‌کیشان وی از امور وارداتی بیگانه به حساب می‌آمد، چرا که روش‌های مسیحی را در مورد شکل‌هایی از بیان دینی به کار می‌گرفتند که اختصاصاً یهودی بود.

مریدان شختر دنباله‌رو موضع سنّت‌گرای او بودند و اگرچه برخی از آنها به رویکردی انتقادی نسبت به کتاب مقدس گردن گذاشته بودند اما از اِعمال تغییرات در هلاخا در آنجا که خوف برانگیخته شدن دشمنی رهبران راست‌کیش می‌رفت بر حذر بودند. تغییراتی که کنیسای محافظه‌کاران در طول زمان به وجود آوردند عبارت بودند از: ایجاد جایگاه‌های مختلط در کنیسا، مجاز شمردن استفاده از وسایل نقلیه در شبّات، منسوخ کردن رسم

---

1. Catholic Israel

ازدواج با زنِ برادر پس از مرگ وی و ممنوعیت‌های ازدواجی کوهن‌ها، لغو استفاده از میقوه توسط زنان، و داخل کردن زبان انگلیسی در نماز. اینها، و بسیاری از تغییرات مشابه آن، باعث به وجود آمدن هویتی برای یهودیت محافظه‌کار شده است که آن را آشکارا از راست‌کیشی متمایز می‌کند و جلوه‌ای کاملاً شمال آمریکایی به آن می‌دهد. یهودیت محافظه‌کار در مقام یک جریان، هنوز درگیر تلاش برای صورت‌بندی نظریه‌ای در باب وحی است تا مبنای الاهیات محافظه‌کار، و اساس رویکرد آن الاهیات به سنّت یهودی قرار گیرد. در حالی‌که اغلب متفکران محافظه‌کار امروزه این اندیشه را که اسفار خمسه وحی خدا به موسی باشد قبول ندارند، ولی در آرزوی آنند که در یهودیتِ دورهٔ کتاب مقدس و دوران پس از آن، رکنی معتبر و الاهی همچنان باقی بماند؛ اما تشخیص این مؤلفهٔ معتبر و الاهی در سنّت، عملاً فوق‌العاده مشکل‌ساز بوده است.

یکی از شاخصه‌های انشعاب‌یافته از یهودیت محافظه‌کار نهضت بازسازی‌خواه است. این جریان را مردخای کاپلان بنیان گذاشت. وی روزگاری یکی از اعضای هیئت علمی حوزهٔ علمیهٔ الاهیات یهود بود. «الاهیات» کاپلان، که از دید بسیاری از اقران محافظه‌کارش ناپذیرفتنی می‌نمود، یهودیت را نوعی تمدن دینی در حال توسعه می‌دانست که مناسک در آن حکم روش‌های عامیانه‌ای را داشتند که وجود جمعیِ یهودیت را تجسم می‌بخشیدند. خدا نیز در آن دیدگاه، فرافکندهٔ آرمان‌های آدمیان بود که بازتاب فرآیندی عالمگیر درراه تحقق نجات‌به‌شمارمی‌آمد.بازسازی‌خواهی به مثابهٔ چهارمین جریان در زندگی یهودیان، و به‌ویژه زندگی یهودیان آمریکا، است که اعضای آن کم، اما سازنده و خلاق‌اند و بیشتر آنان از محافل روشنفکری جذب نهضت شده‌اند. این نهضت نهادهای تعلیمی و انتشارات آموزشی خاص خود را دارا است و تأثیری که بر محیط یهودی آمریکا گذاشته است بیشتر از آنی است که از آن انتظار می‌رفت.

یهودیت راست‌کیش

گروه‌های کوچک‌تر مختلفی که امروزه جامعهٔ یهود راست‌کیش را شکل می‌دهند آمیزه‌ای ناهمگن و پرتنوع آفریده‌اند. این اصطلاح چیزی بیش از یک برچسب فراگیر سودمند که یهودیان سنّت‌گرای وابسته به کنیساهای غیروابسته به نهضت‌های اصلاح‌گرا و یا محافظه‌کار را دربرمی‌گیرد نیست. این عنوان را اولین بار اصلاح‌گرایان برای اشارهٔ نسبتاً تحقیرآمیز به کسانی جعل کردند که در مقابل تغییر و تعدیل در زندگی سنتی یهودی مقاومت نشان می‌دادند. در واقع این اصطلاح اسم بی‌مسمّایی است، زیرا در حالی که می‌توان بسیاری از گروه‌های سنّت‌گرا را تا آنجا که به ضوابط هلاخایی گردن می‌گذارند سنّت‌مآب و راست‌کردار[1] دانست اما هیچ چارچوب اعتقادیِ یکی‌کننده‌ای برای آنها وجود ندارد.

در قرن نوزدهم آن دسته از یهودیان اروپایی که در واکنش به فرآیند آزادی‌سازی، از تغییرات بنیادین در مناسک و عقاید یهودی حمایت نمی‌کردند دو راه در پیش گرفتند: یا به راحتی دنبال همان سنّت‌گرایی یهودی قرن نوزدهمی خویش رفتند و یا کوشیدند تا مدرنیته را در چارچوبی یهودی منحل سازند. گزینهٔ نخست به موضع‌گیری‌های شدیداً محافظه‌کارانه‌ای مانند موضع حاخام مشه سوفر[2] از اهالی پرِسبورگ[3] انجامید که حتی اصلاحات معتدل را نیز با شعار «آنچه جدید است از سوی تورات منع شده است» مورد حمله قرار می‌داد. کلمهٔ عبری‌ای که به معنای جدید است، حَدَش،[4] در نوشته‌های ربّیان برای اشاره به محصول غلهٔ جدید به کار می‌رفت. در حقیقت خوردن محصول جدید ممنوع است مگر آنکه قربانی عومر[5] در روز دوم عید پسح ادا شود. بدین ترتیب می‌بینیم که شعار مذکور قاعدهٔ

---

1. ortho-prax
2. R. Moses Sofer
3. Pressbourg
4. chadash
5. Omer

هلاخایی مشهوری است که، به گونه‌ای جناس‌وار و ایهام‌دار، از سوی راست‌کیشی مجارستان مورد استفاده قرار گرفته است تا روش خود را به طور خلاصه برای اصلاح‌گرایان روشن سازند. سوفر و شاگردانش در امپراتوری اتریش ـ مجارستان در مقابل تمامی انواع اصلاح‌گرایان حمله متقابلی صورت دادند و تأکید کردند که معیارهای سنّت‌گرایی قرن نوزدهم باید دست‌نخورده باقی بماند.

جلوهٔ دیگری از این محافظه‌کاری سنّت‌مآبِ راست‌کردار را می‌توان در روشی که توسط رهبر حاسیدیان، حاخام اشنویِر زالمن اهل لیادی، اتخاذ شده بود دید. با آنکه سیاست‌های رژیم تزاری، ارتجاعی و ضد یهودی و سیاست‌های ناپلئون روشنفکرانه‌تر بود اما وی از تزار روسیه در مقابل ناپلئون فعالانه حمایت کرد. از دید حاخام اشنویر زالمن سیاست ناپلئونیِ برچیدن دیوارهای گتو و متجدد کردن یهودیان خطری برای سرشت سنتی حیات یهود به شمار می‌آمد. هم حاخام مشه سوفر و هم حاخام اشنویر زالمن به کلی مخالف فرهنگ سکولار اروپا و چالش‌های چشمگیری بودند که آن فرهنگ برای نگرش‌ها و اخلاق یهودیان به ارمغان می‌آورد.

یکی از واکنش‌های کاملاً متفاوت در مقابل فرآیند آزادسازی، جریان نو راست‌کیشیِ حاخام سامسون رافائل هِرش در فرانکفورت بود. هرش با آنکه بر تغییرناپذیری ضوابط هلاخا تأکید می‌کرد ــ البته جز در آنجا که پویایی ذاتی خود فرآیندهای هلاخایی منجر به به وجود آمدن تعدیلاتی شوند ــ ارزش فرهنگ اروپایی را کاملاً پذیرفته بود. از نظر او آموزش و پرورش سکولار و مشارکت فعال در زندگی مردم عادی فقط نوعی سازش با دوران نیست. برگرفتن و جذب فرهنگ جامعه‌ای که یهودیت خود را در آن می‌یابد، و بیان اندیشه‌ها و ارزش‌های یهودی به زبان آن جامعه در واقع ضرورتی است که در نهاد خود یهودیت کارگذاشته شده است.

شعار نو راست‌کیشی هرش عبارت بود از تورا عِم دِرِخ اِرِص،[1] یعنی تورا به همراه عرف محل. این عبارت وام‌گرفته از نوشته‌های ربیان بود و در آنجا در اصل به معنای آن بود که باید تورا را با پیشه‌ای این جهانی همراه کرد. هرش معنای این تعبیر را گسترش داد و آن را چنین تفسیر کرد که گویی می‌گوید تورا، یعنی یهودیت، باید با فرهنگ، علم و جامعهٔ زمان و مکانی که یهودیان در آن می‌زیند هماهنگ باشد.

در واقع همین دو گونه واکنش که از سوی سنّت‌گرایان نسبت به مدرنیته ابراز شده است تعیین‌کنندهٔ سرشت دوگانه‌ای بوده است که راست‌کیشی تا به امروز از خود نشان داده است. اقلیتی از یهودیان راست‌کیش، از جمله بسیاری از دانشمندان برجسته در علوم حاخامی، پیشرفت‌های فرهنگ جدید (حتی از جمله نحوه پوشش جدید)، تعلیم و تربیت سکولار، و مشارکت‌جویی در حیات عقلانی و اجتماعی جامعهٔ بیگانه را مردود می‌شمارند. اگرچه آنها تحولات صرفاً تکنولوژیک مانند الکتریسیته، اتومبیل، هواپیما، تلفن و داروهای جدید را پذیرفته‌اند اما ترجیح می‌دهند درون گتوی فرهنگی خودخواسته‌ای که به وجود می‌آورند زندگی کنند. تماس با جهان خارج از این گتو به حداقلی ممکن، که معمولاً بر اساس عوامل اقتصادی معیّن می‌گردد، تقلیل می‌یابد. حتی بسیاری از این یهودیان که به راست‌کیش‌های افراطی مشهورند از تماشای تلویزیون و خواندن روزنامه ابا داشته‌اند. طبیعی است که تک‌تک افراد درحدهای کاملاً مختلفی به نفی فرهنگ بیگانه می‌پردازند اما در جوامع سخت‌بافتی از این دست هنجارهای خاصی وجود دارند که شرط عضویت در آن جامعه همخوانی با آنها است.

بزرگ‌ترین دسته‌بندی درونی یهودیت راست‌کیش، که می‌توان آن را برای سادگی راست‌کیشی مدرن خواند، شاخه‌ای است که مستقیماً از رویکرد هرش به وجود آمده است، اما با این حال اغلب اعضای آن، موضع عقیدتی

---

1. Torah im derekh eretz

هرش را نمی‌پذیرند. یهودیان راست‌کیش مدرن لباس‌های غربی می‌پوشند، به دانشگاه می‌روند، و پذیرای ارزش‌های فرهنگی دست دوم جامعه‌ای که در آن میهمان‌اند هستند. همانند بسیاری از خود پیروان هرش، مردان صورت خویش را کاملاً می‌تراشند و از مدهای جدید آرایش مو بهره می‌گیرند. اکثر زنان در چنین جوامعی از پوشیدن کلاه‌کیس، یا شِیتِل،[1] حتی اگر این امر از کارهای مورد تأکید در محافل هرشیان باشد، خودداری می‌کنند، و برای حضور در کنیسا از کلاه استفاده می‌کنند. راست‌کیشی مدرن، هم در سطح دبیرستانی و هم در سطح دانشگاهی، نهادهای آموزشی خاصی برای خود به وجود آورده است، که مشهورترین آنها عبارت‌اند از مدرسه عالی یهودیان[2] در لندن، دانشگاه یشیوا[3] در نیویورک، و دانشگاه بَر ایلان[4] در اسرائیل. اگرچه هیچ یک از این آموزشگاه‌ها رویکردی انتقادی ـ تاریخی در مقابل تعالیم یهودیت اتخاذ نکرده‌اند اما برنامه‌های درسی آنها نشان‌دهنده آنچنان تجددی است که بدگمانی راست‌کیش‌های افراطی را نسبت به ایشان برانگیخته است. زیرا با آنکه راست‌کیش‌های مدرن به هلاخا ملتزم هستند اما در تفسیر و به کارگیری موازین هلاخایی کاملاً انعطاف‌پذیر عمل می‌کنند. نگاهی که به‌سنّت دارند ازپشت عینکی است‌که رنگ ارزش‌ها ومقبولات انسان مدرن را به‌خود گرفته است، اما البته نمی‌گذارند که سنّت کاملاً سرسپردهٔ آن ارزش‌ها گردد.

کنیسای راست‌کیش‌های مدرن معمولاً حاخامی را به خدمت می‌گیرد که آموزش‌های دانشگاهی دیده باشد، و موعظه‌های خویش را به زبان بومی ادا کند. در حالی‌که زن و مرد در طول مراسم عبادت از همدیگر جدا هستند اما تالار بانوان آن‌چنان که از کنیساهای راست‌کیش‌های افراطی سراغ داریم به

---

۱. sheitel؛ به عنوان روش جدید و جانشینِ روسری که در مراسم عبادی راست‌کیش‌ها ضروری است.

2. Jew's College

3. Yeshivah University

4. Bar Ilan University

وسیلهٔ پرده تفکیک نمی‌شود. زنان درحیات جامعه نقشی اگرچه تبعی اما فعال دارند. بسیاری از اعضای اصلی کنیساهای راست‌کیش مدرن میان سنّت و مدرنیته آن‌گونه که خود تشخیص می‌دهند و بسیار فراتر از محدوده‌های رسمی ضوابط راست‌کیشی مدرن سازش برقرار کرده‌اند. نحوهٔ عمل آنان به کشرُوت، عبادت شبّات، یا محدودیت‌های نیدّا در مورد روابط زناشویی، تفاوت عمده‌ای با آیین و مناسک یهودیان محافظه‌کار یا اصلاح‌گرا ندراد. آنها خود را یهودی راست‌کیش می‌دانند و این موضوع را نه بر حسب عقاید الاهیاتی یا اعمال مناسکی خود بلکه بر حسب کنیسا و جامعه‌ای که بدان متعلق‌اند در نظر دارند.

با آنکه رهبران راست‌کیش افراطی به دلیل به رسمیت نشناختن یهودیت مترقی، که از دید آنان بی اعتنا به ضروریات دین یهود است، حتی در زمینه‌های عادی و ختثا نیز با آن همکاری نمی‌کنند اما در میان راست‌کیش‌های مدرن به خاطر همین مسئلهٔ حدِ همکاری مجاز، انشقاق افتاده است. هرش خود اصرار می‌کرد که جوامع نو راست‌کیش بایست کاملاً مستقل از یهودیت اصلاح‌گرا نقش خود را ایفا کنند. این امر منجر به پیدایش شکافی در صفوف راست کیشی آلمان در قرن نوزدهم شد، و حاخام راست‌کیش برجسته و معاصر وی، سلیگمن بامبرگر[1] انزواگرایی هرش را به باد حمله گرفت.

امروزه همکاری محدود میان راست‌کیشی مدرن، محافظه‌کاران و یهودیت اصلاح‌گرا بیشتر رواج یافته است چرا که همهٔ یهودیان از خاطرهٔ عمومی یهودستیزی و هالاکاست بی‌نصیب نیستند و نیازی مشترک به حمایت از صهیونیزم و اسرائیل در خود احساس می‌کنند. بنابراین غیرعادی نیست که ببینیم رهبران راست‌کیشی مدرن با اقران مترقی خویش در موضوعات مربوط به ارتباطات گروهی و رویدادهای اجتماعی همکاری

---

1. Seligman Bamberger

نزدیکی داشته باشند. اما وقتی نوبت به اموری از نوع دینی می‌رسد حاخام‌های راست‌کیش مدرن در باب اقدامات مشترک بسیار کمتر احساس خوشحالی می‌کنند، زیرا احساس می‌کنند این امر به رسمیت شناختن قانونی و رسمیِ اصلاح‌طلبان تفسیر خواهد شد. حتی تجدید نظری که اخیراً اصلاح‌طلبان در دیدگاهشان نسبت به اعمال سنتی صورت داده‌اند و در نتیجه ادغام دوبارهٔ برخی از مناسک از سوی بخش‌هایی از نهضت اصلاح‌گرا، چندان کمکی به التیام شکاف موجود میان آنها و راست‌کیشی مدرن نکرده است. تاریخ مشاجرات و دشمنی متقابل آن‌قدر ریشه‌های عمیق دارد و اختلاف در الاهیات و عمل دینی آن‌قدر زیاد است که به راحتی شکاف مذکور به هم نخواهد آمد.

۱۴

یهودیان و بیگانگان

یهودی و بیگانه

تاریخ روابط جوامع یهودی، به عنوان اقلیت‌هایی که غالباً در میان مسیحیان یا مسلمانان زیسته‌اند، با جوامع میزبان آنها با تحقیرها و آزارهای متناوب همراه بوده است. در سراسر دو هزارهٔ گذشته فقط در شمار بسیار اندکی از کشورها یهودیان از آسایشی نسبی برخوردار بوده‌اند.

به طور کلی می‌توان گفت که یهودیان در ممالک مسیحی بسیار بیش از کشورهای اسلامی سختی دیده‌اند. آنها در ممالک اسلامی تحت الحمایه به شمار می‌آمدند و می‌بایست مالیات خاصی پرداخت کنند، نمی‌توانستند همانند مسلمانان لباس بپوشند، و شماری محدودیت‌های خاص بر آنان اعمال می‌شد. تغییر کیش اجباری یهودیان به اسلام عملاً به‌ندرت اتفاق می‌افتاد، اگرچه مثلاً در حاکمیت موحدین[1] متعصب در اسپانیا و شمال آفریقای قرن دوازدهم، و درایران در دوره‌های مختلف حاکمیت فرمانروایان شیعی چنین امری صورت پذیرفته است.

وضعیت یهودی‌ها در قلمرو مسیحیان بسیار ناامن‌تر بود، زیرا در معرض دشمنی‌های ریشه‌داری قرار داشتند که همیشه آتش آن به وسیلهٔ ادعاهایی دربارهٔ مسئولیت دسته‌جمعی یهودیان نسبت به مرگ عیسی شعله‌ور می‌شد.

---

1. Almohades

در دوره‌هایی گوناگون یهودیان از برخی مناطق اروپا اخراج شدند، از پذیرفتن تازه‌کیشانی که از مسیحیت به یهودیت در می‌آمدند منع گشتند، و مجبور شده بودند فعالیت‌های اقتصادی خویش را به یک یا دو حوزهٔ اصلی، و به‌ویژه رباخواری محدود کنند. آنان گرفتار قوم‌کشی‌هایی می‌شدند که در آن یهودیان بی‌شماری جان خویش را از دست می‌دادند، مورد تجاوز قرار گرفته سرکوب و پراکنده می‌شدند، و دارایی یهود به غارت یا نابودی می‌رفت. در مشاجراتی ساختگی آنان را وا می‌داشتند تا مزایای دین خود را در قبال مدعیات مسیحیت به بحث گذارند اما در چنان مشاجراتی آنان هزگز نمی‌توانستند واقعاً پیروز گردند. تلمود سوزانده می‌شد و اگر هم اجازهٔ چاپ آن را می‌دادند روحانیان مسیحی که آن را کتابی ناخوشایند برای مسیحیت به شمار می‌آوردند سانسورش می‌کردند. یهودیان با این احساس زندگی می‌کردند که گویی از دید مسیحیان قومی بی‌پایگاه و مطرود بودند، خدا آنها را از خود رانده بود، و می‌بایست مورد تمسخر مردمان باشند؛ اگر هم آنها را مجبور به تعمید گرفتن نمی‌کردند فقط به خاطر آن بود که به جهان مسیحیت نشان دهند که سرنوشت منکران مسیح چگونه خواهد بود.

خاطراتی از این رویدادها که از طریق کتاب‌های یهودی، اشعار مراسم عبادی، و آیین‌های دینی یادبود به ما رسیده‌اند حکایت از جنبه‌هایی کاملاً منفی در برخوردهای یهودی ـ مسیحی دارند. این‌امر تأثیری عمیق بر تصور یهودیان عموماً، و یهودیان اشکنازی خصوصاً، از بیگانگان، یا گوی[1]ها داشته است.

کسانی که دست به آزار و تعقیب و یا تحقیر یهودیان می‌زدند نمایندگان رسمی جهان مسیحیت به شمار می‌آمدند: اسقف‌ها، صلیبیان، کشیشان محلی به راه‌اندازندهٔ تجمعات عید پاک، دستگاه تفتیش عقاید، متدینان بی چون و چرا، لردها و بارون‌های کلیسارو، و یا حتی گاهی خود قائم مقام مسیح، پاپ.

---

۱. goi؛ «امت یا مردم (بیگانه)».

چنین شد که دین مسیحی، کلیساهای آن، صلیب به عنوان نماد اصلی آن، شمایل‌ها، و حتی خود نام عیسی در چشم یهودیان با ستم و نامردمی برابر می‌نمود. رنجی که یهود از دست مسیحیان می‌کشید باعث تقویت این احساس می‌شد که یهودیت دینی بی‌اندازه برتر از «انجیل محبت» مسیحی است، چرا که به نظر می‌رسید ارزش‌های اساسی انسانیت از آن رخت بربسته است. یهودی مشتاقانه ازوضعیتی که داشت به خود می‌بالید، زیرا پشتگرم به این عقیده بود که به خاطر تحمل رنج ناشی از گناهان جهانیان عنوان بندهٔ ستم کشیده را یافته است. او در شب تار غربت و آوارگی به سر می‌برد اما چشم امیدش به سپیده‌دم روزگار مسیحا بود که در آن از بختک آن کابوس‌ها اثری نمی‌ماند و وی می‌توانست به آزادی‌اش دست یابد.

دیانت مسیحی

مسیحیت، با اعتقادی که به تثلیث، نظریهٔ تجسّد، بهره‌گیری از مجسمه‌های عیسای به‌صلیب‌رفته و مریم مقدس داشت و ستایشی که برای قدیسان قائل بود از دید بسیاری از متفکران یهود بت‌پرستی به شمار می‌رفت، اما شبیه این اتهام دربارهٔ اسلام نمی‌توانست مطرح شود. از همین رو است که ابن‌میمون، که در کشورهای اسلامی زندگی می‌کرد و از سوی مقامات و مراجع کلیسا تحت فشار قرار نداشت، با قاطعیت اظهار می‌دارد:

> بدان که ملت مسیحی که به دنبال عیسی به گمراهی رفتند، با آنکه دسته‌بندی‌هایی دینی متفاوتی دارند جملگی بت‌پرست هستند... می‌سزد که با ایشان همچون که با بت‌پرستان رفتار می‌شود رفتار کنیم.(۱)

اما در مقابل این، هلاخائیان قرون وسطای یهود که در ممالک مسیحی زندگی می‌کردند تمایل داشتند که ادله‌ای هلاخایی به دست آورند تا بر اساس آنها در مواجهه با مسیحیت آن را در حد بت‌پرستی نینگارند. از آنجا که دلایل

اقتصادی الزام‌آوری وجود داشت که بر اساس آن یهودیان می‌توانستند به تجارت با مسیحیان بپردازند، برای مواردی که از دید هلاخا داد و ستد با بت‌پرستان ممنوع بود در میان آوردن تفسیری کارآمدتر ضروری می‌نمود.

اگرچه تفسیرهای دوباره‌ای که از هلاخا به عمل آمد برای یهودیان برقراری روابط اساسی بازرگانی با مسیحیان را مجاز شمرد اما حاخام‌های چندانی یافت نشدند که مدافع خارج کردن کامل مسیحیان از مقولهٔ کافر[1] باشند، چرا که تلمود نظراتی بسیار منفی دربارهٔ بی‌دینان ابراز کرده بود.

گویْ یا نوخْری[2] کافر به لحاظ رتبهٔ اخلاقی یا اجتماعی ـ فرهنگی با یهودی یکسان دانسته نمی‌شد و تصور می‌رفت که از وجودی شبه‌حیوانی برخوردار است.(۲) در حالی که ارتباطات موجود میان یهودیان بر محور مطلوبیت شدید رفتار اخلاقی یا دینی استوار است اما در تماس‌های میان یهودیان با کافران چنین مطلوبیتی مطرح نیست. رفتار یهودیان نسبت به کافران حداکثر می‌باید چنان باشد که از دشمنی یا نزاع مانع شود.

یکی از چند هلاخائیِ انگشت‌شماری که مسیحیان را از مجموعهٔ کافران جدا می‌دانستند مِنَحِم مِئیری[3] (۱۲۳۹ـ۱۳۱۶) پروانسی بود. وی احتجاج می‌کرد که مسیحیان متمدن و خداترس هستند و نمی‌توان آنها را با کافران فاسد دوران تلمودی مقایسه کرد.(۳) حاخام‌های دیگر صرفاً به اظهاراتی گذرا در مقدمهٔ آثار خویش، و یا هنگامی که موضوع روابط یهودیان با کافران برای اولین بار مطرح می‌شد قناعت می‌کردند. اینان نوشته‌های پیشینیان را بر بیگانگان عصر خود قابل انطباق نمی‌دیدند. به هر حال، زمانی آن نکته شاید اعتقادی واقعاً راسخ بوده اما برای خوانندگان یهودی این امر عمدتاً به عنوان روشی برای دور زدن سانسور و یا دور ماندن از خصومت‌های مسیحیان به نظر می‌رسد.

---

1. heathen

۲. nokhri: «غریبه، اجنبی».

3. Menachem Meiri

روح یهودیان و بیگانگان

در میان الاهیدانان یهودی در قرون وسطا بیشتر از آنکه شئون ارتباطی یهودیان و بیگانگان محل توجه باشد تلاش برای نشان دادن حقانیت تعالیم یهودی در قبال مسیحیت و اسلام دغدغهٔ خاطر بوده است. اما برجسته‌ترین استثنای این قاعده یهودا لوی است که در کتاب کُوزری خویش ادعا می‌کند اسرائیل به کلی در ساختار روحی خویش با دیگر اقوام تفاوت دارد. هر فرد یهودی نوعی قابلیت نبوت به ارث دارد که به تنهایی وی را قادر می‌سازد از فکر و ارادهٔ خدا آگاهی یابد. اما یک تازه کیش با آنکه یهودی می‌شود این قابلیت را به دست نمی‌آورد، زیرا به قول امروزی‌ها وی از «ژن‌های روحی» کسی که یهودی متولد می‌شود بی‌بهره است.

بیزاری عالمان تلمود از گوی‌ها را می‌توان، حتی به شکل غلیظ‌تری، در ادبیات عرفانی قرون وسطا و دوران پس از آن، به‌ویژه در زوهر و در قبالای لوریایی، نیز مشاهده کرد. در آنجا، برخلاف تلمود، چندان به مسئلهٔ عمل بیگانگان که موضوع بحث است پرداخته نمی‌شود بلکه همان تفاوت جوهری میان یهودی و بیگانه مطرح است. در حالی‌که به نظر می‌رسد در تلمود، مثلاً حیات اخلاقی و معنوی گوی‌ها، فقدان اخلاق، عدم تمایل به فراتر رفتن از زندگی زمینی، و نادانی آنان نسبت به امور الاهی تحقیر و سرزنش می‌شود اما در قبالا این تفاوت‌ها تفاوت‌هایی نوعی و ذاتی تلقی شده‌اند.

گوی متعلق به زیر جهان قبالایی است که شیاطین در آن جای می‌گیرند. روحی که گوی از آن برخوردار است از روح فرد یهودی که دست‌کم قابلیت رسیدن به ساحت امور الاهی را دارد پایین‌مرتبه‌تر است. عارفان قرائت خاصی را که خود از نوعی اعتقاد به گناه اولیه داشتند تعلیم می‌دادند. این قرائت را بر یکی از سنّت‌های تلمودی مبتنی می‌کردند که تعلیم می‌داد حوا به وسیلهٔ مار شیطان آبستن شده بود و در نتیجه، نقصی در زاد و ولد او پیدا شد تا آنکه تجلّی خدا در سینا باعث شد آن عیب از اسرائیل برطرف شود.[۴] گوی فرزند معیوب ارتباط جنسی زن با مار، نماد نیروهای شیطانی بود. از آنجا که

بیگانگان تجربهٔ پاک‌کنندهٔ ظهور نوراِی خدا را نداشته‌اند نیمه‌انسان و نیمه‌شیطان باقی ماندند.

حتی با درنظر گرفتن نمادپردازی دیدنیِ قبالا، باز به نظر می‌رسد این اندیشه باعث به وجود آمدن شکافی پرناشدنی میان یهودی و بیگانه است و همهٔ جوانب مفهوم یهودیِ تازه‌کیش را با اشکال روبه‌رو می‌کند. هلاخا نوآیینان را یهودی تمام‌عیار به شمار می‌آورد، اما چگونه تغییر کیش آنان توانسته است تغییری در ساختار ذاتی روح آن بیگانگان پدید آورد؟ در خود زوهر این مشکل با قائل شدن به این دیدگاه حل می‌شود که گروندگان در آن صورت روحی جدید از جانب آسمان دریافت می‌دارند، هرچند این روح از روحی که یهودیان داشته‌اند پایین‌تر است.(۵) قبالائیانی دیگر معتقد بودند که بیگانگان تازه‌کیش قبلاً روحی یهودی داشته‌اند که در میان بیگانگان آن را از دست داده‌اند، مثلاً از طریق تعمید اجباری اجداد یهودی آنها. گرویدن به یهودیت در واقع بازگشتن فرد یهودی به جمع مؤمنان بود، و در حقیقت جرقهٔ یهودی پنهان‌مانده دردرون نوآیین بود که اورا به یهودیت برمی‌گرداند.

شاید بتوان روشن‌ترین جملهٔ حاکی از تمایز میان یهودی و بیگانه را در نوشته‌های استاد حاسیدیِ قرن‌های هجده و نوزده، ربی اشنویْر زالمن از اهالی لیادی[1] یافت. مطابق گفته‌های وی هر یهودی دارای دو روح است، یک روح حیوانی ویک روحی‌الاهی. روحی حیوانی دربالاترین طبقاتِ نیروهای شیطانی ریشه دارد؛ این روح منبع شروراست اما در عین حال منشأ خیرهای طبیعی مانند مهربانی و نیکخواهی نیز هست، چرا که در «طبقهٔ نور» نیز ریشه دارد ــ یعنی نزدیک‌ترین نقطه از شاکلهٔ عالم شیاطین به کنارهٔ عالم قدس. روح الاهی در خدا ریشه دارد، و یا به یک معنا بخشی از خدا است. بیگانگان نه تنها فاقد روح الاهی هستند بلکه روح حیوانی آنان نیز در مقایسه با روح حیوانی یهودیان از لایه‌های پایین‌تری از عالم شیطانی ریشه می‌گیرند.(۶)

---

1. R. Schneur Zulman of Liadi

نگرش امروزین یهودیان نسبت به بیگانگان

آزار و تعقیب مستمری که در بیرون جریان داشت، و تصورات درونی یهودیان نسبت به بیگانگان، و نیز نقش ویژه‌ای که یهودیان در شهادت دادن به تورای خدا و در واسطه قرار گرفتن در عمل رهایی‌بخشی مسیحایی داشته و دارند جملگی بر تصوری که یهودیان از خود داشته‌اند و تفسیری که یک یهودی از جایگاه خویش در جهان پیدا می‌کند تأثیر گذاشته‌اند. از دید یهودیتِ سنّتی، تاریخ بشر و فعالیت‌هایی که بیگانگان انجام می‌دهند نهایتاً در خدمت منافعی است که می‌توان آنها را همان خواسته‌های یهودیت دانست. از آنجا که هدف زندگی عبادت و بندگی خدا بود، و چون برآوردن این هدف، اگر نگوییم تماماً دست‌کم عمدتاً به دست یهودیان و از طریق تورا و میصواها انجام می‌گرفت تمام مجموعهٔ خلقت پشتیبان آرمان‌های زندگی یهودی دانسته شده است.

این اندیشه قبلاً در یکی از تعالیم تلمود آمده بود: خدا در دم خلقت با آسمان‌ها و زمین شرطی گذاشت؛ اگر اسرائیل تورا را در سینا پذیرفت مشکلی نخواهد بود، اما اگر آن را رد کرد آنگاه تمامی عالم طبیعت به وضعیت آشفتهٔ اولیه‌اش برخواهد گشت.(۷) همین نکته در مثلی منسوب به حاخام ایسرائیل مئیر کاگن[1] (معروف به حافِص حییم[2] یا دوستدار مردم)، از حکیمان مشهور قرن بیستم با زبانی جدید بیان شده است:

> مسافری که هرگز پیش از این با قطار سفر نکرده است به قطاری سوار می‌شود. وی که علاقه‌مند شده بود بداند که قطار چگونه حرکت می‌کند، در قسمت درجهٔ یک قطار که مردمان مرفه برای سفرهای پرتجمل خویش از آن استفاده می‌کنند به گشت و گذار می‌پردازد. وی از ایشان می‌پرسد که آیا قطار را آنان می‌رانند. وقتی که جواب منفی آنها را می‌شنود به قسمت درجهٔ دو رفته، سؤالات مشابهی می‌پرسد. این

---

1. R. Israel Meir Kagan

2. Chafetz Chaim

امر ادامه دارد تا اینکه نهایتاً لوکوموتیوران را که در نتیجهٔ ذغال ریختن به کورهٔ لوکوموتیو کاملاً سیاه شده است می‌یابد. تنها در اینجا است که پرسش وی پاسخی مثبت خواهد یافت.

مثل مذکور به روشنی تمام به گردش کار جهان اشاره دارد. کسانی که ادارهٔ جهان را در دست دارند اعضای ثروتمند و فرهیختهٔ جوامع بیگانه نیستند، زیرا حداکثر چیزی که به نظر می‌رسد در اختیار دارند زمام امور غیر قدسی است. این قوم مطرود و دربه‌در اسرائیل است که بندگی آنان برای خدا در واقع باعث ادامهٔ جریان امور جهان است.

اعتقاد ریشه‌دار تقابل میان یهودیان و بیگانگان، و جایگاه‌های متفاوتی را که هر کدام در طرح نجات الاهی برای خود دارند از بسیاری از اصطلاحاتی که یهودی‌ها در میان خود برای اشاره به اغیار به کار می‌گیرند می‌توان دریافت. صرف نظر از اصطلاحات خنثایی مانند گوی، متداول‌ترین کلمهٔ یودایی به کار رفته برای مردها شِقِص[1] (که بیشتر به شکل شیگِتس[2] تلفظ می‌شود) و برای زن‌ها شیقصا[3] است. اگر این لفظ را یک یهودی برای یهودی دیگر به کار برد به او توهین کرده است. راست‌کیش‌های افراطی اغلب به سکولاریست‌ها یا متجددان یهودی شِقاصیم می‌گویند، زیرا معتقدند که آنان به تبعیت از بیگانگان تمامی امور مقدس را به دست فراموشی سپرده‌اند.

با رهایی یافتن یهودیان درقرن نوزدهم وپیدا شدن جریان‌های اصلاح‌گرا در درون یهودیت، مجموعهٔ کامل و جدیدی از نگرش‌ها در رابطه با بیگانگان به میان آمد. گرایش راست‌کیش که سنتی‌تر از گرایش‌های دیگر است و فاصلهٔ اجتماعی و فرهنگی خویش را از جهان بیگانه حفظ کرده است، هنوز هم متمایل است که ازدوگانهٔ یهودی/بیگانه با استفاده از مقولات ماقبل جدید

---

۱. sheketz: یعنی ناپسند و منفور.

2. sheigetz

3. shiktzah

سخن گوید. جهان بیگانه موجودی غریبه است و در چارچوب نگرش‌های منفی بیان شده در ادبیات یهود دربارهٔ کافران (و مسیحیان)، قرار می‌گیرد. یهودیان گمان می‌کنند که بیگانگان، منادی یهودستیزی‌های خشونت‌بار و منشأ عقاید ضد یهودی و، اگر نگوییم منشأ بی‌اخلاقی، لااقل مایهٔ ولنگاری در باب امور جنسی‌اند.

یهودیان تجددخواه، خواه راست‌کیش و خواه مترقی، که ارتباطی مدام با فرهنگ بیگانه پیدا می‌کنند و اغلب با بیگانگان روابط اجتماعی دارند ناچار باید از جنبه‌های افراطی‌تری که در سنّت خاص آنها نسبت به مسئلهٔ بیگانگان وجود دارد صرف‌نظر کنند. تا وقتی که یهودیان مذکور موضعی ایدئولوژیک در باب این مسئله داشته باشند، مدرن کردن آنان باید بر اساس عناصری از آن سنّت صورت گیرد که جهانی‌ترند و تفاوت‌های موجود میان یهودیان و بیگانگان را موضوعاتی دینی و فرهنگی می‌دانند، نه ذاتی و نفسی. اما دو عامل وجود دارند که ضمیر و وجدان هر یهودی متجدد را عمیقاً تحت تأثیر خود گرفته‌اند و برخی از عناصر الگوی متداول یادشده در بالا را نیز به همراه دارند. نخست خاطرهٔ هالاکاست است که متضمن سوءظن بسیار ریشه‌داری نسبت به گوی‌ها و توانایی آنها بر ریشه‌کن کردن یهودستیزی از فرهنگ خود است. دومین عامل حکومت اسرائیل و ملی‌گرایی احیاشدهٔ یهودی است.

بسیاری از افراد مسن‌تر نسل معاصر یهود، در اروپای پیش از دورهٔ هالاکاست در میان بیگانگان زندگی کرده‌اند ولی ابداً در چنان محیط‌هایی احساس غربت نداشته‌اند. تجربهٔ یهودستیزی‌هایی که در آلمان و دیگر نقاط اروپا رخ داد و اختلاف‌های دیرین میان بیگانگان و یهودیان را بار دیگر به تندی هرچه تمام‌تر در میان آورد حس سازگاری و انسانیت مشترک را ناگهان از هم پاشاند. یهودیان اغلب این اعتقاد را به زبان می‌آورند که حتی متفقین نیز نسبت به کاری که هیتلر با یهودیان کرد خونسردی نشان دادند و جز در مورد سیاست توسعه‌گرایانهٔ وی هرگز حقیقتاً از یهودیان حمایت نکردند.

همین که متفقین هیچ حملهٔ هوایی‌ای برای مقابله بـا بـرپاییِ اردوگـاه مـرگ آشویتس انجام ندادند حاکی از آن دانسته می‌شود که آنان توجهی به مسئلهٔ یهودکشی نداشته‌اند.

از جمله خصایص اغلب یهودیانِ در غربت که هنوز التزامی به نگه‌داشتن هویت یهودی خویش نشان می‌دهند کمک‌هایی است که به انحای مـختلف برای کشور اسرائیل و نهضت صهیونیزم ارائـه مـی‌کنند. بـی‌تفاوتی آشکـار بیگانگان غربی نسبت به تلاش‌های اسرائیل برای بقا، و خصومت‌هایی که در برابر آرمان‌های صهیونیستی ابراز می‌شوند، به نظر مـی‌رسد نشـانهٔ الگـویی هستند که فقط یهودیان با آن آشنایی کافی دارند ــ جهانی بی‌اعتنا که گوش کرش را طرف ناله‌های آنان گرفته است. دیگر ملل خودبه‌خود حـق حـیات دارند اما قوم یهود مدام باید در برابر تمدن مسیحی که، همواره چنین حقی را از آن سلب کرده است برای وجود خویش توجیهی ارائه کند. این واقعیت که واتیکان، بیش از سی سال پس از تولد کشور اسرائیل، هنوز از بـه رسـمیت شناختن قانونی و رسمی آن طفره می‌رود نشان همان نگرش دانسته می‌شود. بدین ترتیب از چشم یک یهودی ضدیت بـا صـهیونیزم چـیزی جـز شکـل جدیدتری از یهودستیزی نیست.

تمام آنچه را گفتیم مـی‌توان، در حـادترین شکـل آن، نـمودی از نـوعی پارانویا و آشفته‌دماغی مخصوص یهودیان دانست امـا حسـاسیت‌هایی کـه یهودیان نسبت به این موضوعات نشان می‌دهند بر نگرش‌های آنان نسبت به بیگانگان تأثیر می‌گذارد. سوءظن به گوی‌ها در بسیاری از آزارهـایی ریشـه دارد که نسبت به یهودیان اعمال شده است. گونهٔ جدید این آزار و اذیت‌هـا تنها باعث شده است که خودآگاهی الاهیاتی یهودیان در باب قوم اسـرائیل صورت تغلیظ شدهٔ «قومی که تنها مانده است» را به خود گیرد.

واژه‌نامه

آدام قَدمون مفهوم «انسان نخستین» یا صورت مثالی بشر نزد عارفان قبالایی.

آو ماه یازدهم تقویم عبری، معمولاً مطابق ژولای/اوت یا حدود مردادماه است.

آوِل عزادار.

اِتروگ ترنج؛ نوع خاصی از مرکبات، مخصوص جشن سایه‌بان‌ها.

اَدار ماه ششم تقویم عبری، معمولاً مطابق فوریه/مارس یا حدود اسفند.

اِرُوسین اولین بخش از مراسم ازدواج. نیز به آن قیدوشین می‌گویند.

اشتریمِل کلاه خز که حسیدیم در شبات‌ها و اعیاد می‌پوشند.

اشتیبل «اتاقک»؛ اصطلاحی یودایی برای کنیساهای غیررسمی و بی‌تشریفات.

اشکنازی یهودیان اروپای مرکزی و شرقی.

اَفیقومان آخرین قطعه از نان غیرتخمیری که در شام پِسَح خورده می‌شود.

اگادا مطالب غیرهلاخاییِ نوشته‌های حاخام‌ها.

اِلُول ماه عبری، مطابق اوت/سپتامبر یا حدود شهریور.

اِن سوف	مقام الوهیت نامحدود در اندیشه‌های قبالایی.
اُوپشِرینیش	تیغ‌زدن موی سر پسربچه در سه سالگی و گذاشتن موی بناگوش.
اورَح حییم	بخشی از شُولحان عارُوخ که به نماز و ایام مقدس می‌پردازد.
اونِن	وضعیت عزادار پیش از دفن متوفا.
اِوِن هاعِزِر	«سنگ ثبات»؛ بخشی از شولحان عاروخ که به قوانین ازدواج و طلاق می‌پردازد.
اِیّار	ماه هشتم تقویم عبری که مطابق آوریل/مه یا حدود اردیبهشت واقع می‌شود.
باند	جنبش سوسیالیستیِ یودایی، بنیان‌گذاشته در روسیه به سال ۱۸۹۷.
بِت دین	دادگاه شرعی یهودیان که از دست‌کم سه حاخامِ منصوب تشکیل می‌شود.
بَت میصوا	بلوغ شرعی دختر در ۱۲ سالگی.
بِت هَکِنِست	«محل اجتماع»؛ نامی که معمولاً بر کنیسا اطلاق می‌شود.
بت همیدراش	«محل درس»؛ بخش فرعی کنیسا که برای درس نیز استفاده می‌شود.
بِدِکِن	(یودایی)؛ «پوشاندن» صورت عروس توسط داماد.
بَر میصوا	بلوغ دینی پسر در ۱۳ سالگی.
برِیت میلا	«پیمان ختنه».
بَعَل تشُووا	توبه‌کننده‌ای که از رفتار گناه‌آلود خود بازگشته است.
بِکشِه	کت ابریشمی بلند و سیاهی که حسیدیم می‌پوشند.
بیشُول عَکُوم	«پخته‌شدهٔ بیگانگان»؛ انواع خاصی از خوراکی‌های ممنوع.
بیما	سکوی میانی کنیسا که تورات را روی آن می‌خوانند.
پِئوت	طره‌های بناگوش؛ جمع پِئا به معنای «گوشه، طرف».

پارِوْ غذایی که جزو گروه گوشت یا شیر (که احکام خاص دارند) نیست.

پِسَح عید نجات و خروج از مصر، عید فطیر.

پُوریم عید یادبود داستانی که در کتاب اِستِر آمده است.

پوریم، نمایش نمایشنامه مختصری که بچه‌ها در پوریم اجرا می‌کنند و در آن لباس‌های عجیب‌وغریب و جذاب می‌پوشند.

پیدْیون هبِن فدیهٔ پسربچهٔ نخست‌زاد.

پیلپُول بحث‌وجدل داغ؛ سفسطه‌ها و جدل‌های متقابل مباحثه کنندگان.

تَرگُوم ترجمهٔ آرامی کتاب مقدس؛ جمعش ترگومیم.

تَشْلیخ رسم دورریزیِ گناهان در عید سال نو یهودی.

تشُووا توبه؛ «برگشتن» به سوی خدا.

تَعَنیت استِر روزهٔ استر که در روز پیش از پوریم گرفته می‌شود.

تفیلین جعبه‌های چرمی سیاه محتویِ عباراتی از کتاب مقدس، که مردان در نماز صبحِ روزهای غیرشبات به سر و دست چپ می‌بندند.

تَمُوز ماه دهم تقویم عبری؛ موافق ژوئن/ژوئیه و حدود تیرماه.

تَنائیم حکیمان دوران میشنا.

تنائیم «شروط»؛ مراسم نامزدی.

تَنَخ کتاب مقدس عبری.

تورا «تعلیم، دستور و قاعده»؛ اسفار خمسه و یا کل مجموعهٔ دانش سنتی یهود.

تیشْری ماه اول تقویم عبری، معادل سپتامبر/اکتبر و حدود مهرماه.

تیشْعا بآو روزهٔ «نهم آو» به یاد ویرانی معبد.

تیفِرت سِفیرای مذکر اصلی در تعالیم قبالا.

تیقُون «تصفیه و پالایش» برای برگرداندن هماهنگی و نظام؛ آموزه‌ای قبالایی.

تیقون لِل‌شاوُوعوت شب‌زنده‌داری کامل در شب اول عید شاووعوت.

حاخام «حکیم»؛ یهودیان سفارادی برای نامیدن ربی از این عنوان استفاده می‌کنند.

حاسید «پارسا»؛ عضو نهضت حسیدیزم؛ جمع آن حسیدیم است.

حامِص نان تخمیری؛ در ایام جشن پسح استفاده از آن ممنوع است.

حِدِر «اتاق»؛ مدرسهٔ سنتی تعالیم دینی.

حَدَش محصول جدید که تا قبل از روز دوم پِسَح قابل استفاده نیست.

حِرِم طرد، انزوای اجتماعی.

حَزان پیشنماز کنیسا؛ در اصل به معنای یکی از کارگزاران کنیسا بوده است.

حَلّا عشریه یا ده‌یکِ گرفته‌شده از خمیر؛ نیز به گرده‌نان‌های مخصوص شبات می‌گویند.

حَنُوکا جشن شمع؛ هشت روز طول می‌کشد؛ در اواخر کیسلِو مطابق دسامبر یا آذر/دی واقع است.

حنوکیا نامی که امروزه برشمعدان هشت‌شاخهٔ حنوکا اطلاق می‌گردد.

حُوپا سایه‌بان عروسی.

حِوْرا قَدیشا «یاری مقدس»؛ انجمن تدفین‌که اعضای آن مرده را می‌شویند.

حوشِن میشپاط بخشی از کتاب شُولحان عارُوخ که به قوانین مدنی و جزایی می‌پردازد.

حول هموعِد روزهای معمولیِ (هر) جشن که در میان روزهای خاص (و در حکم شبات) آن قرار می‌گیرند و ممنوعیت‌های آنها را ندارند.

حَوُورا «یاری/برادری»؛ به گروه‌های خیریه نیز می‌گویند.

حیتبودِدُوت «تنها بودن»؛ به‌ویژه خلوت کردن با خدا.

دریدِل فرفرهٔ کودکان در جشن حنوکا.

دوِقُوت «پیوستن» به خدا و ملازمت با او؛ دلسپردگی دینی.

دین «داوری»؛ نیز سفیرایی که در عرفان قبالا منشأ شرور است.

روش حودِش «اول ماه»؛ عید ماه نو، در آغاز هر ماه قمری.

روش‌های اِموری اصطلاحی برای اعمال جادویی که یهودیت آنها را نهی کرده است.

روش هشانا «سرِ سال»؛ عید سال نو یهودی که حدود اوایل پاییز قرار می‌گیرد.

روش هقاهال «رئیسِ» انتخابی «جامعه».

زاقِن پیر، شیخ.

زمیروت «سرودهای» سفره، مخصوص شبات.

ساوورائیم/سِوورائیم حکیمان بابلی ویرایش‌کنندهٔ تلمود.

سِدِر «ترتیب»؛ آیین‌ها و آداب مربوط به خوراک عید پسح.

سفاردی/سفارادی یهودیانی که در اصل از شبه‌جزیره ایبریا آمده‌اند.

سفیرا هریک از ده ساختار یادشده در عرفان قبالا؛ جمع آن سِفیروت.

سگُولا عمل یا آیینی که گمان می‌رفت تأثیری جادویی دارد.

سلیحوت دعاها و نمازهای توبه‌ای.

سمیخا رتبه‌بخشی و تأیید شایستگی ربی‌ها.

سَندِق/سَنداق پدر معنوی بچه که او را به هنگام ختنه نگه می‌دارد.

سنهدرین شورای دینی عالی حکیمان در ادوار باستان.

سوفِر کاتب

سُوکا «سایه‌بان» که در خلال عید سایه‌بان‌ها یهودیان در آن به سر می‌برند.

سُوکوت «سایه‌بان‌ها»؛ عید سایه‌بان‌ها.

سیترا اَحرا «طرف دیگر»؛ اصطلاحی قبالایی برای نیروهای شر.

سیدُور اسمی اشکنازی برای نمازنامهٔ ایام هفته و شبات (در مقابل مَحزُر که مخصوص موعَدیم است.)

سیمحَت تورا «جشنِ» ختم «تورات» در پایان دورهٔ سالانه آن.

سیوان ماه نهم عبری، معادل مه/ژوئن و حدود خرداد.

شِئِلوت اُوتشُووُت «پرسش‌ها و پاسخ‌ها»؛ مجموعه‌های استفتائات هلاخایی.

شئول اصطلاحی در کتاب مقدس برای جهانی که ارواح مردگان ساکن آن‌اند.

شالوم زاخار سور شب جمعهٔ قبل از ختنه.

شاوُوعوت عید پنجاهه.

شَبات «استراحت»؛ شنبه یا تعطیل یهودی که در آن از کار منع شده است.

شبات هگادول «شبات بزرگ»؛ شبات پیش از پسح.

شَحَریت نماز «صبح».

شحیطا ذبح شرعی.

شخینا «حضور» الاهی؛ جنبهٔ مؤنثِ عالم الوهی.

شَدخان رابط ازدواج، دلّال امر خیر.

شَعَطنِز پوشش بافته‌شده از مخلوط پشم و کتان، که ممنوع شرعی است.

شِقِص تعبیری توهین‌آمیز برای بیگانهٔ غیریهودی؛ مؤنث آن شیقْصا و جمع آن شِقاصیم است.

شلوشیم «سی» روز اول عزاداری.

شَماش خادم کنیسا؛ یودایی آن شماس است.

شمَع عباراتی از کتاب مقدس که روزی دوبار در عبادت خوانده می‌شود و بر وحدانیت خداوند تأکید دارد.

شمونه عِسره نوزده دعای برکت که روزانه سه بار گفته می‌شود؛ نیز به آن عَمیدا گویند.

شمیطا سال شباتی یا تعطیل، که در خلال آن زمین اسرائیل راکد و آیش می‌ماند.

شمیطوت نظریهٔ قبالایی دوره‌های جهان.

شمینی عَصِرِت عیدی در پایان عید سایه‌بان‌ها.

شواط ماه پنجم تقویم عبری، مطابق ژانویه/فوریه و یا حدود بهمن.

شوحِط ذبح‌کنندهٔ شرعی.

شوَع بِراخوت برکت‌های هفت‌گانهٔ ازدواج.

شوفار شاخ قوچی که در سال نو یهودی و برخی موقعیت‌های دیگر نواخته می‌شود.

شوکلینگ حرکات نوسانی تند در خلال نماز.

شُول «مدرسه»؛ اصطلاحی یودایی برای کنیسا.

شُولحان عارُوخ «میزِ چیده»؛ شریعت‌نامهٔ اصلی یهودی.

شُولنت (چولنت) نام اشکنازی خوراک مخصوص شبات.

شیتِل کلاه‌گیسی که زنان ازدواج‌کرده می‌گذارند تا موی طبیعی خود را بپوشانند.

شیدُوخ ازدواجی که قول‌وقرار آن گذاشته شده است.

شیوْعا «هفت» روز عزاداریِ مفصل برای از دست رفتن یکی از نزدیکان.

صَدیق «مرد راست و درست» و برخوردار از روحی بلند.

صوم گدَلیا روزهٔ سوم تیشری به یاد قتل کِدَلیا بن‌اَحیقام.

صیمصُوم انقباض وجمع‌شدگی مقام الوهی (یا خدا) پیش از خلق عالم.

صیونُوت صهیونیزم؛ نهضتی برای بازگشت یهودیان به‌سرزمین مقدس.

طاهارا «تطهیر»؛ آماده کردن مرده برای دفن.

طرِفا حیوانی که ذبح شرعی می‌شود اما در اندام‌های درونی او نقصی یافت‌می‌گردد (که درنتیجه شرعاً نمی‌توان آن‌را خورد.)

طَلّیت شال نماز؛ طلیت قاطان یا شال نماز کوچک زیر لباس پوشیده می‌شود.

طُو بیشْواط پانزدهم شواط، جشن سال نو برای درختان.

طِوت ماه چهارم عبری؛ مطابق دسامبر/ژانویه و یا حدود دی ماه.

طُور/طُوریم	قانون‌نامهٔ یهودی قرن سیزدهمی؛ الگوی شُولحان عارُوخ.
عالِنُو	دعایی که در پایان هر مراسم عبادی خوانده می‌شود.
عِرِو شَبات	«شب شبات»؛ از غروب جمعه به بعد؛ (شب در تقویم قمری بخش اول شبانه‌روز است.)
عَرویت	نماز «شامگاه»؛ نیز آن را مَعَریو گویند.
عَسارا بطِوت	روزهٔ «دهم ماه طِوت».
عگُونا	زنی که شوهرش ناپدید شده و یا از طلاق وی رویگردان است.
عَل هَنیسیم	«به خاطر آن معجزات»؛ دعایی که در حَنُوکا و پُوریم خوانده می‌شود.
عَلِیا	«بالا رفتن»؛ رفتن به سکوی کنیسا برای خواندن تورات؛ نیز رفتن به سرزمین اسرائیل.
عَمیدا	«ایستاده»؛ دعاها یا براخاهایی که بخش اصلی هر نماز است.
عورلا	میوهٔ ممنوع درخت در خلال سه سال اول آن.
عوفُروف	فراخواندن داماد برای خواندن تورات پیش از عروسی.
عوله	مهاجر؛ جمع آن عولیم.
عومِر	«پیمانه»ی جو؛ نیز به دورهٔ میان پسح و شاوُوعوت، که هفت هفته است، گویند.
عونا	زمانی که روابط زناشویی توصیه می‌شود.
عونِگ	شادی شبات‌ها و اعیاد.
قدُوشا	«قداست»؛ قطعه‌ای از نماز و آیین عبادت که بر قدوسیت خدا تأکید دارد.
قَدیش	دعایی به زبان آرامی که به وسیلهٔ پیش‌نماز و همچنین عزاداران خوانده می‌شود.
قلیپا	پوستهٔ شر که عناصر قدسی موجود در جهان را در بر می‌گیرد.
قیبُوص	دهکدهٔ اشتراکی در اسرائیل؛ جمع آن قیبوصیم.

قیدُوش دعای تقدیسی که در شبات‌ها و اعیاد بر شراب می‌خوانند.

قیدُوشین بخش آغازین مراسم ازدواج؛ نیز به اِرُوسین مشهور است.

قینوت مرثیه‌های ویژه‌ای که در روزهٔ نهم آو می‌خوانند.

کاپوته کت ابریشمی سیاه و بلندی که حسیدیم می‌پوشند.

کاوُد شکوه (و عظمت) الاهی؛ اصطلاحی رایج در عرفان قرون وسطای یهود.

کَپاروت مراسم فدیه و کفاره که پیش از یوم کیپور انجام می‌گیرد.

کِپّل نام یودایی عرقچینی که مردان یهودی می‌پوشند.

کتُوبا سند ازدواج.

کتُوویم اسم عبری بخش سوم کتاب مقدس یهود؛ «نوشته‌ها».

کلال ییسرائل اصطلاحی برای مجموعهٔ قوم یهود.

کُل-بو-نیک «انسان همه‌کاره»؛ مقامی دینی که وظایف چندگانه‌ای به عهده دارد.

کُل نیدره مراسم الغای سوگندهای دینی که مقدم بر یوم کیپور انجام می‌شود.

کِله قودِش «ظروف مقدس»؛ مقامات دینی جامعه (یهودی).

کِلیم «ظروف» در بردارندهٔ نور الاهی در جهان‌شناسی قبالائیان.

کِواتِر/کواترین پدر/مادر معنوی بچه که او را برای ختنه می‌آورند.

کوشِر اصطلاحی عام برای غذاهایی که از نظر قوانین خوراکی یهود مجاز است.

کولِل آموزشگاه تلمودی مخصوص دانشجویان ازدواج‌کرده.

کوهِن از نسل خاص کاهنان معبد.

کیپا نام عبری عرقچینی که مردان یهودی می‌پوشند.

کیتِل تن‌پوش سفید که نهاد کفن است.

کیسلِو ماه سوم تقویم عبری، مطابق نوامبر/دسامبر یا حدود آذرماه.

کیلئَییم	«بذرها»؛ ممنوعیت کاشت یا پیوند مخلوطی از انواع.
گائون	رئیس آموزشگاه‌های عالی یهودی در بابل؛ به طور کلی هر حکیم بزرگ؛ جمع آن گِئونیم.
گارتِل	بند ابریشمی سیاهی که حاسیدها به عنوان کمربند در نماز می‌بندند.
گَبایْ	سرپرست کنیسا که برای مدیریت امور آن انتخاب می‌شود.
گِر	مرد گرونده به یهودیت.
گِر توشاوْ	«بیگانهٔ ساکن» (سرزمین اسرائیل)؛ غیریهودی‌ای که قوانین نوحی را مراعات کند.
گِط	برگهٔ طلاق، که شوهر به زنش تقدیم می‌کند.
گنیزا	مخزنی برای نگهداری نوشته‌های مقدسی که پاره و غیرقابل استفاده شده‌اند.
گُوش امُونیم	«گروه مؤمنان»؛ گروه صهیونیست‌های ماشیح‌گرا.
گولِم	آدم مصنوعی، که به وسیلهٔ کارهای قبالایی آفریده می‌شود.
گویْ	لفظی عام برای بیگانه؛ «امت» یا «قوم» (غیریهودی).
گِهینوم	دوزخ ـ برزخ، که مرده‌ها در آن پاک می‌شوند.
گِیُور	«گرویدن» به یهودیت.
گِیورِت	زن گرونده به یهودیت.
لئوم	شناسهٔ ملی که روی کارت هویت اسرائیلیان ضبط است.
لَگ باعومِر	روزِ «سی و سوم عومر»؛ از اعیاد کوچک.
لوباویچ	از زیرگروه‌های حاسیدی؛ نیز به نام حَبَد شناخته می‌شود.
لُولاوْ	شاخهٔ خرما که در عید سایه‌بان‌ها استفاده می‌شود.
مارور	ترب تند که در شام سدر پسح خورده می‌شود.
ماعوز صُور	سرودی که پس از روشن کردن شمع‌های حنوکا می‌خوانند؛ «قلعهٔ سخت».

محیصا جدایی میان زن و مرد در کنیساهای راست‌کیشان.

مِرکاوا «ارابه»ی الاهی که در رویاهای عارفان نخستین یهودی دیده می‌شده است.

مَزال طوْ «خوش بخت باشید»؛ تبریک معروفی که در موقعیت‌های شاد به زبان می‌آورند.

مزُوزا تومار پوستی کوچکی که به بازوی چارچوب در وصل می‌شود.

مصیصا «مکیدن» خون از زخم پس از ختنهٔ یهودی.

مَعَریوْ عبادت شامگاهی؛ نیز آن را عَرْویت گویند.

مَعَسه بِرشیت عرفان اولیهٔ یهودی که متکفل نظریهٔ خلق عالم بود.

معسه مِرکاوا عرفان اولیه یهود که به رؤیا و مکاشفهٔ عرش الاهی رهنمون می‌شد.

مگیلا «طومار»؛ معمولاً به کتاب اِستِر می‌گویند؛ جمع آن مگیلوت.

ملَمِد آموزگار کودکان.

مَمزِر بچهٔ متولد از آمیزش زنا (با محارم یا زن شوهردار)؛ جمعش ممزِریم.

منورا شمعدان هشت‌شاخه که در حنوکا استفاده می‌کنند.

مَ نیشتَنا «چه تفاوتی است»؛ به چهار پرسشی می‌گویند که بچه‌ها در مراسم خاص شام سِدِر عید پسح می‌پرسند.

مُوسار تعلیم اخلاقی.

مُوساف عبادت «اضافی» برای روز اول ماه (قمری)، شبات و عید.

مُوسَرنیک پیرو نهضت مُوسار.

موهِل ختنه کنندهٔ یهودی.

میتنَگِد «مخالف» نهضت حاسیدی؛ جمع آن میتنگْدیم.

میدراش ژانر ادبی و تفسیر موعظه‌ای کتاب مقدس؛ جمعش میدراشیم.

میزراح «شرق»؛ علامتی که در میان مغرب‌زمینیان برای نشان دادن جهت اورشلیم به کار می‌رود.

میصوا «فرمان»، و به طور کلی هر عمل دینی؛ جمع آن میصْووت.

میقوِه شست‌وشوگاه دینی، که در اصل از منبع آب طبیعی شکل می‌گرفت.

مینْحا نماز بعد از ظهر؛ در لغت به معنای «پیشکش» است.

مینْهاگ «عرف»؛ از ضوابط مهم رفتار معیار.

مینْیان مجموع ده یهودی مذکر بالغ که در برخی نمازها شرط است.

نَحَت «خوشی» والدین به هنگام به دست آوردن بچه.

نطُوره قَرتا گروه راست‌کیش افراطیِ ضد صهیونیست.

نوخْری «غریبه»؛ اصطلاحی عام برای بیگانه (غیر یهودی).

نوبِئیم «انبیا»؛ نام عبری بخش دوم کتاب مقدس یا رساله‌های انبیا.

نیدا زن در عادت ماهانه‌اش.

نیسان ماه هفتم عبری، مطابق بهار (حدود آوریل یا فروردین).

هِتِر «جواز»؛ حکم هلاخائیِ اجازه‌دهنده.

هِخالوت «تالارها»؛ مراحلی که عارف مرکاوا از آنها عبور می‌کند.

هَفطارا بخش‌هایی از کتب انبیا که در پایان توراخوانیِ شبات و عید خوانده می‌شود.

هگادا متنی که در شام سِدِر، در عید پِسَح می‌خوانند.

هلاخا راه (و روش) یهودی؛ جنبهٔ شریعتی و مواد قانونی یهودیت.

هَلِّل مزمورهای ستایش (شماره‌های ۱۱۳ـ۱۱۸) که در اعیاد خوانده می‌شوند.

هوْدالا مراسمی به نشان پایان زمان شبات و موعِد.

هوشَعنا «تمنا داریم نجات بده»؛ دعاهایی که در عید سایه‌بان‌ها برای فرا رسیدن نجات خوانده می‌شود.

هوشعنا رَبّا	«هوشعنای بزرگ»؛ روز هفتم عید سایه‌بان‌ها.
یامیم نورائیم	«روزهای مهیب»؛ روش هشانا و یوم کیپور.
یَرزیت	اصطلاحی یودایی برای سالگرد وفات.
یَرمُولکه	نام یودایی عرقچینی که مردان یهودی بر سر می‌گذارند.
یشیوا	جمع آن یِشیووت؛ نهاد آموزشی مخصوص تعالیم تلمودی.
یِصِر طوو	گرایش درونی آدم به خیر.
یِصِر هاراع	گرایش به شر در انسان.
یوره دِعا	بخشی از کتاب شولحان عاروخ.
یوم طوو	عیدی که در آن اکثر کارهای دنیایی ممنوع است (روز در حکم شبات).
یوم کیپُور	روز کفاره (و فدیه از گناهان).
ییحُود	نهی از تنها بودن با جنس مخالف.
ییحُوس	«شجره، نَسَب»؛ شأنی که به خاطر پیوند با نیایی معروف کسب می‌شود.
ییزکُر	دعاهای یادبود برای مردگان.
ییشُوو	جامعهٔ یهودی سرزمین اسرائیل.

پی‌نوشت‌ها

۱
مقوله‌ها و پیچیدگی‌ها

۱. متی ۲۳:۱۵.

2. *Contra Apion* 2:40.

3. *Wars of the Jews* 2:20:2.

4. TB *Pesachim* 87b.

5. *Yad: Melakhim* 11:4.

۶. این قوانین با فرمان خدا به آدم در پیدایش ۲:۱۶ پیوند دارد. مطابق نظر ابن‌میمون، در یاد: ملاخیم ۸: ۱۱، آن بیگانگانی که قوانین نوحی را به خاطر آنکه خدا به آنها در کتاب مقدس فرمان داده است مراعات می‌کنند در جهان آینده سهمی خواهند داشت. این قضیه برقرار نخواهد بود اگر مراعات آن قوانین فقط از آن رو باشد که عقل بدانها فرمان‌داده است. حکم ابن‌میمون بسیاری ازشارحان آثاراورا سردرگم کرده است؛ زیرا منشأ اصلی این حکم، یعنی کتاب میشنَت ربی الیعزر، فقط در قرن بیستم بود که دوباره پیدا شد. شاید از همین رو است که رأی رایج‌تر در این باب برای همهٔ بیگانگان درستکار به راحتی سهمی در جهان آینده قائل می‌شود.

7. TB *Chagigah* 13a.

8. TB *Sanhedrin* 58b.

9. *Tosefta Sanhedrin* 13:2.

10. *Sefer Mitzvot Gadol* Asayin 74.

11. Y. Leibowitz, "An Interpretation of the Jewish Religion", in *Judaism Crisis Survival,* Paris, 1966.

۱۲. این اصطلاحات با معادل‌های رایج آن در مسیحیت نباید اشتباه شوند. تمایز دقیق میان راست‌کیشی، محافظه‌کاری و اصلاح‌گرایی از کشوری به کشور دیگر فرق می‌کند. بنابراین ساده‌تر آن است که هر گروه را با نامی که خود بر خویش نهاده است یاد کنیم.

۲
عقاید دینی اصلی

1. *Yad: Teshuvah* 3:7.

2. *Guide for the Perplexed* 1:51-60.

۳. اندیشه‌های نهضت بازسازی‌خواهی توسط بنیادگذار آن، مُردخای کاپلان، در کتاب یهودیت چونان یک تمدن، نیویورک، ۱۹۳۴ به صورتی منظم تشریح شده‌اند.

4. *Pirkei de R. Eliezer,* ch. 31.

5. *Book of Beliefs and Opinions* 1:4.

6. TB *Berakhot* 18b.

7. *Zohar* 1:191a.

۸. M *Sanhedrin* 10:1؛ عبارت مهمی که برای فهمیدن تصور اولیه حاخام‌ها از نفس مفید است این آموزه تَنّائی است که در تلمود بابل، نیدا ۳۰ ب آمده و می‌گوید سه کس در به وجود آوردن انسان شریک‌اند: پدر و مادر و خدا. والدین اجزای مادی این موجود زنده را فراهم می‌آورند اما خدا به آدمی روح، نفس، نور سیما، دید، شنوایی، گویش، خودپویایی، دانش، دریافت و بینش می‌دهد. بدین ترتیب روشن است که جان و نفس صرفاً همان شخصیت آدمی یا آرایش دِماغی او نیستند.

9. TB *Sanhedrin* 91a.

10. TB *Shabbat* 152b.

11. TB *Berakhot* 18a.

۱۲. مقایسه کنید با شموئل آلف ۲۸.

13. TB *Berakhot* 62a.

14. *Genesis Rabbah* 4:1.

15. M *Avot* 3:14, *Genesis Rabbah* 1:1.

۱۶. میشله ۳: ۱۹.

۱۷. Ibid 8:30. روشن است که این فقط یکی از ترجمه‌های ممکن برای این مطلب است.

18. *Zohar* 3:152a.

19. Cf. especially *Nefesh Ha-Chaim* 4: 10.

۲۰. اصطلاح عبری آن «بن تورا» است که لفظاً به معنای «پسر تورا» است.

21. TB *Avodah Zarah* 3b.

22. TB *Sotah* 14a.

۲۳. از این اصطلاح برای اشاره به یهودیت‌های محافظه‌کار و اصلاح‌گرا استفاده می‌کنیم، زیرا تعبیر «یهودیت غیر راست‌کیش» نامناسب است.

24. TB *Sotah* 3a.

25. TB *Yoma* 86b.

26. *Ecclesiastes Rabbah* 51:1.

27. M *Avot* 4:17.

28. *Ibid.* 2:15.

29. TB *Rosh Ha-Shanah* 17a.

30. TB *Berakhot* 17a.

31. TB *Makkot* 24a.

32. M *Sanhedrin* 10:1.

۳۳. ابن‌میمون در یاد: تشُوا ۶:۳۱ بیان دیگری از این نکته دارد و فقط از کسانی که منکر اعتقاد به رستاخیزند نام می‌برد.

34. *Sabbath Prayer Book*, New York, 1945, pp. 562-3.

۳

کتاب مقدس و وحی

1. R. Judah L. Fishman (Maimon) Introduction to vol. 6 of I. Halevi, *Dorot Ha-Rishonim*, Jerusalem, 1939.

2. TB *Menachot* 29b.

3. TJ *Peah* 2:4.

4. M *Sanhedrin* 10:1 TB *Sanhedrin* 100b.

۵. تلمود اورشلیمی سنهدرین ۱:۱۰.

6. M *Yadaim* 3:5.

7. TB *Shabbat* 30b.

8. TB *Megillah* 7a.

9. TB *Shabbat* 13b.

10. *Ibid*. 30b.

11. TB *Baba Batra* 12b.

12. M *Avot* 5:24.

13. Nehemiah 8:7-8.

14. M *Megillah* 4:4-10.

۱۵. تلمود بابل مگیلا ۳ الف؛ اما بیان دیگری از این داستان (مربوط به عَقیلاس) را در تلمود اورشلیم مگیلا ۹:۱ نیز ببینید.

16. Quoted by Y. Komlosh, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations* (Hebrew), Tel Aviv, 1973, p. 33, from *Shaarei Teshuvah*, Leipzig, 1859, no.330.

17. TB *Berakhot* 8a.

18. *Tur: Orach Chaim* 285.

19. R. Aaron Greenbaum in M. M. Kasher, *Torah Shelemah* vol. 24, Jerusalem, 1974. p. 264.

۴
خاستگاه‌ها و نحوهٔ رشد تفکر یهودی

۱. شموت ۲۴:۲۱. دیدگاه‌های حکیمان تلمودی را در تلمود بابلی باوا قَـمّا ۸۴ الف ببینید.

2. Cf. G. Vermes, «The Etymology of "Essenes"» in his *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden, 1975.

۳. این امر را در تحقیق ال. ایْچ. شیفمن در باب قوانین شَبات نزد جماعت قُمران، در کتاب هلاخا در قمران، لیدن، ۱۹۷۵ پیگیری کنید. تومارهای قمران فهم ما از سنت‌های تفسیری و هلاخاییِ یهودیان فلسطین در دوران قبل از ویرانی معبد دوم را بسیار گسترش داده‌اند.

۴. توسِفتا حُولین فصل ۲. این داستان را، با آرایه و تفصیل، در تلمود بابل عَوودا زارا ۱۶ ب، قوهِلِت ربّا فصل ۱، و میدراش های متنوع بعدی نیز می‌توان یافت.

۵. گزارش‌هایی از این قانون‌ها و احکام ضدمسیحی در تلمود بابلی گیطین ۴۵ ب، حُولین ۱۳ الف، شبات ۱۱۶ الف و براخوت ۲۸ ب ضبط است.

6. TB *Shabbat* 116a.

7. TJ *Shabbat* 6:9.

8. TB *Chagigah* 3b.

9. *Antiquities of the Jews* 17:2:4.

10. TJ *Berakhot* 9:5, TB *Sotah* 22b.

۱۱. مقایسه کنید با لوقا ۱۸: ۹ـ۱۱.

12. *Sedeh Chemed: Peat Ha-Sadeh* 1:70.

۱۳. برای بیان امروزینی از این دیدگاه که یک حاخام راست‌کیش معروف ارائه کرده است اثر زیر را ببینید:

Jung, H; «The Rabbis and the Freedom of Interpretation » in *Guardians of Our Heritage*, edi. by h. Jhng, N.Y., 1958.

۱۴. بنگرید به مقدمهٔ منحم مئیری در کتابش بِت هبحیرا که شرح آووت است.

15. *'Tosefot Maaseh Rav'* in B. Broida, *Bet Yaakov*, Jerusalem, 1884, quoted in Y.Even Shmuel (tr.), Sefer Ha-Kozari, Tel Aviv, 1972, p.13.

16. Yad: *Teshuvah* 3:7.

۱۷. حاشیهٔ راباد در موضع مربوطه. بیان‌های دیگری از این انتقاد نیز وجود دارد که گزندگی کمتری از تعبیر یاد شده دارد. مقایسه کنید با سِفِر هاعیقاریم آلبو ۱:۲ و کِسِف میشنه در شرح یاد، موضع مربوطه.

18. *Guide for the Perplexed* 3:51.

۱۹. شرح ابن‌فالاکوئرا بر دلالة‌الحائرین در موضع مربوطه را ببینید.

20. *Guide* 2:25.

21. *Idem.*

22. Cf. *Ibid.* 3:26-7.

23. *Ibid.* 3:47.

24. *Ibid.* 3:32, 36.

25. *Leviticus Rabbah* 22:8.

26. *Mitpachat Sefarim,* Lemberg, 1870, p. 56.

27. *Yad: Mamrim* 3:3.

28. *Tractatus Theologico-Politicus* chs. 1 and 2.

29. *Ibid.* ch. 3.

30. *Ibid.* chs. 4 and 5.

31. *Ibid.* ch. 6.

32. *Ibid.* ch. 7.

33. *Ibid.* chs. 8-10.

34. *Chakham Tzvi* no. 18.

۵
رشد تفکرات جدید یهودی

1. *Igrot Ha-Rayah vol.* 1, no. 24.

2. cf. Scholem, «Martin Buber's Hasidism» first published in the magazine *Commentary* 32 (1961) and subsequently reprinted in *The Jewish Expression,* ed. by J. Goldin, New York, 1970, and in G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism,* London, 1971.

۳. این مضمون در شماری از آثار ویسِل تکرار می‌شود اما از همه پررنگ‌تر در رمان وی به نام شب مشهود است.

۶
سنّت عرفانی یهود

1. M *Chagigah* 2:1.

2. *Ibid.*

۳. برِشیت ۲۴:۵.

۴. تلمود بابل سنهدرین ۶۵ ب. سنتی که می‌گوید قبالائیان قادر بودند گولم یا آدمک خلق کنند بسیار شایع است. داستان معروفی هست که چنین کاری را به حاخام یهودا لوئِو، الاهیدان یهودی بزرگ قرن شانزدهم پراگ، نسبت می‌دهد. اِلیا، گائون ویلنا، به یکی از شاگردانش گفته بود که پیش از سیزدهمین زادروزش شروع به آفریدن یک گولم کرده بود اما وقتی از آسمان اشارتی آمد از آن کار دست کشید. گرشوم شولم نشان داده است که گولم‌سازی در واقع تمرینی روحی در میان خود قبالائیان بوده است.

5. *Heikhalot Rabbati* 1.

۶. شیر هیحُود، برای سه‌شنبه‌ها.
۷. شرح بحیه بن‌آشِر بر برِشیت ۳۲:۱۰.
۸. بِت یوسِف، در شرح طُور: اورَح حییم ۲۵.

9. *Tikkunei Zohar* 30.

10. *Etz Chaim* 1:2.

11. *Mitpachat Sefarim* p. 82.

۱۲. سردمدار و رهبر نیروهای شر.
۱۳. اَحِیا شیلونی، پیامبری که رهبری جداییِ پادشاهی‌های شمال و جنوب پس از مرگ سلیمان را در دست داشت، آموزگار آسمانی بِشط بود. نکتهٔ مهم این است که اَحِیا نیز مانند بِشط شورشی همگانی بر ضد خودکامگی به راه انداخته بود.
۱۴. قلیپا یا پوسته، نماد نیروی شر است که پرتوهای الاهی در آن گرفتار می‌شود.
۱۵. نگرانی بِشط را نشان آن دانسته‌اند که دیگر از اندیشهٔ تحقق بلافاصلهٔ دوران مسیحایی چیزی درایدئولوژی حاسیدی باقی‌نمانده بوده است. مراجعه کنید به:

Scholem, G.; «The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism», *Journal of Jewish Studies,* 1970; reprinted in his *The Messianic Idea in Judaism*, London, 1971.

محققان دیگری این دیدگاه را مورد انتقاد قرار داده‌اند، زیرا نامه را در مجموع برخوردار از لحنی مسیحایی می‌بینند.

16. *Noam Elimelekh: Devarim.*

17. *Nefesh Ha-Chaim* 3 :4.

18. Ch. *Zaitchik, Ha-Meorot Ha-Gedolim,* Jerusalem, 1969, p. 165.

۷

هلاخا

1. TB *Berakhot* 5a.

2. See S. Lieberman's essay, «The Publication of the Mishnah » in his *Hellenism in Jewish Palestine,* New York, 1962.

3. *Netivot Olam, Netiv Ha-Torah,* ch. 15.

۸

زندگی دینی: کودکی و جوانی

1. *Tosefta Shabbat* 6:4.

۲. حاشیهٔ اِلیا ویلنائی بر شُولحان عارُوخ: یوره دِعا ۱۹۶:۶ در کتابش بیئُور هگرا.

3. *Yad: Avodat Kokhavim* , 11:10.

4. TB *Shabbat* 67a; *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 301:27.

۵. برِشیت ۱۶:۳؛ شبات میشنا ۶:۲.

6. TB *Niddah* 31b.

7. *Yad: Isurei Biah* 11:15.

8. TB *Baba Batra* 16b.

9. TB *Gittin* 57a.

۱۰. شموت ۴: ۲۵؛ شُولحان عارُوخ: یوره دِعا ۱:۲۶۴.

۱۱. پیشین، ۱۱:۲۶۵.

۱۲. همانجا.

13. *Pirkei de R. Eliezer* 29.

14. M *Shabbat* 19:6. .

15. *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 264:3.

۱۶. برِشیت ۱۴:۱۷ و شرح راشی بر آن.

17. *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 263:2.

18. TB *Shabbat* 137b.

19. Cf. *Yad: Isurei Biah* 13:6.

20. TB *Yevamot* 48b.

21. *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 263:5.

22. *Zohar* 2:86a.

23. *Chesed Le-Avraham* 2:52.

۲۴. شموت ۲:۱۳؛ بَمیدبار ۱۲:۳.

25. *Yad: Nachalot* 1:1.

26. TB *Sukkah* 42b.

۲۷. وَییقْرا ۱۹: ۲۷.

۲۸. بَمیدبار ۱۵: ۳۷.

29. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 22:2.

30. M *Sotah* 4:3.

31. *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 246:6.

32. *Zohar* 1:1 26b.

33. R. Israel Meir Kagan in his *Likkutei Halakhot* to tractate Sotah.

34. Cf. J. D. Eisenstein (ed.), *Otzar Yisrael,* New York, 1906-13, vol. 8, p.266.

35. *Tiferet Yisrael,* ch. 56.

36. *Yad: Ishut* 2:1, 10.

37. I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages,* New York, 1975, p.32.

38. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 225:2.

39. *Igrot Moshe: Orach Chaim* no. 104.

۹
زندگی دینی: رفتارجنسی، ازدواج و پیری

1. *Yad: Ishut* 1:1-4.

2. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 21:1-6.

3. *Ibid.* 22:1-19.

4. *Ibid.* 23, *Tosefot* to TB *Niddah* 13a and Nachmanides *ad loc*.

برای بحث کاملی از موضوع نطفهٔ زن کتاب زیر را ببینید:

Feldman D. M., *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law,* New York, 1974, ch. 7.

5. *Zohar* 1:188a.

6. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 23.

۷. وَیِیقرا ۲۲:۱۸، ۲۰:۱۳؛ شولحان عاروخ:اِوِن هاعِزِر ۲۴؛ وشرح بَییت حَدَش برکتاب طور، درمحل مربوطه.

8. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 20:2.

9. TB *Yevamot* 63b, *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 1:1.

10. *Ibid.* 1:3-4 and *Turei Zahav ad loc., ibid.* 1:5,8.

۱۱. حواشی توسفوت بر گیطین ۴۱ب از تلمود بابل؛ و حاشیهٔ رَبِّنُو نیسیم بر شرح اَلفاسی از قیدُوشین ۴۱ الف تلمود بابلی.

12. TB *Kiddushin* 12b.

13. *Leviticus Rabbah* 8:1.

14. Cf. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition,* New York, 1970, p.173.

15. J.D. Eisenstein, *Otzar Dinim u-Minhagim,* New York, 1917, p. 428.

16. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 64:1, TB *Berakhot* 54b.

17. J. Werdiger, *Edut Le-Yisrael,* Bnei Braq, 1965, p. 6.

18. TJ *Bikkurim* 3:3, TB *Yevamot* 63b, Werdiger, *op. cit.*, p. 7 quoting Maharam Mintz.
19. TB *Eruvin* 18b, *Pirkei de R. Eliezer* 12.
20. Isserles in *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 319:3, *Bet Shmuel* to *Even Ha-Ezer* 30:5, *Chatam Sofer* responsa on *Even Ha-Ezer* no. 98, *Ketav Sofer* responsa on *idem*. no. 47.
21. *Mordekhai* on *Kiddushin* no. 488, *Tosefot* to TB *Kiddushin* 9a.
22. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 55:2, *Bet Shmuel* to *idem.* 55:1.
23. TB *Nedarim* 20b and Rabbenu Nissim *ad loc.*, *Tur: Even Ha-Ezer* 25, *Orach Chaim* 240.
24. *Shulchan Arukh ibid.*, TB *Berakhot* 62a, TB *Nedarim* 20b. *Tur ibid.*
25. *Tur ibid.* and *Shulchan Arukh ibid.* with variations.
26. *Idem.* quoting TB *Yevamot* 20a.
27. Herman Wouk, *This is My God,* New York, 1976, p. 141.
28. *Shulchan Arukh idem.* 25:2.
29. TB *Niddah* 31b, *Tur ibid.*
30. *Shulchan Arukh idem.* 25:5.
31. Leviticus 15:19-24, 18:19, 20:18.
32. M *Niddah* 7:4.
33. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 88.
34. *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 195, 196.
35. TB *Niddah* 31b.
36. *Shulchan Arukh: Even Ha-Ezer* 23:1, TB *Yevamot* 34b.
37. R. Moses Feinstein, *Igrot Moshe: Even Ha-Ezer* no. 63.
38. *Yam Shel Shlomoh* on M *Yevamot* 1:8.
39. TB *Yevamot* 12b.

40. *Igrot Moshe, idem.*, vol. 2, no. 17, R. Eliezer Waldenberg, *Tzitz Eliezer*, vol. 9, no. 51.

۴۱. حاشیهٔ ربی اِلیا میزراحی بر شموت ۲۲:۲۱.

۴۲. برای بحث کاملی از دیدگاه‌های مختلف بنگرید به:

Feldman D. M., *op. cit.*, chs 14 and 15; Bleich J. D., *Contemporary Halakhic Problems*, New York, 1977, ch. 15.

۴۳. دواریم ۱:۲۴.

44. M *Gittin* 9:3.

۴۵. برای مثال، بنگرید به مینحَت یصحاق، ج ۱، شماره‌های ۱۰۲ـ۱۰۳، اثر آی. جیْ. وایس، که در آنها این هلاخاییِ مشهور بحثی دارد در باب روش آوانویسی صحیح نام‌های «لوئیس» و «رز» با حروف عبری.

46. TB *Kiddushin* 13a.

47. *Shukhan Arukh: Even Ha-Ezer* 119:6, 154.

48. *Yad: Gerushin* 2:20.

49. TB *Berakhot* 8b.

50. M *Avot* 5:21.

51. Leviticus 19:32, *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 244:1.

52. Exodus 19:12, Leviticus 19:3, *Shulchan Arukh, idem.* 240:24 and *Turei Zahav ad loc.*

53. *Ibid.* 240.

54. Cf. Y. Grunewald, *Kol-Bo al Avelut*, New York, 1965, p. 174.

55. *Shulchan Arukh, idem.* 338.

56. *Ibid.* and *Sifrei Kohen ad loc.*

57. *Ibid.* 329:3-5.

58. J. D. Bleich, *op. cit.*, ch. 16.

59. *Shulchan Arukh idem.* 352 ,362.

60. *Ibid.* 380-93.

۱۰

سال دینی: از عید سال نو تا عید سایه‌بان‌ها

۱. دواریم ۶:۴ـ۹، ۱۱:۱۳ـ۲۱؛ بَمیدبار ۱۵:۳۷ـ۴۱.

۲. شموت ۱۳: ۱ـ۱۰، ۱۱ـ۱۶.

3. Cf. L. Jacobs, *Hasidic Prayer,* London, 1972, ch. 4.

4. M *Berakliot* 4:4.

5. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 89:1 and *Biur Halakhah ad loc.*

۶. شموت ۲۰:۸ـ۱۱؛ دواریم ۵:۱۲ـ۱۵.

7. TB *Shabbat* 10b, TB *Sanhedrin* 58b, *Yad: Melakhim* 10:9.

۸. برِشیت رَبّا ۱۱:۸

۹. میشنا حگیگا ۱:۸

۱۰. تلمود بابل شبات ۱۱۸ ب. تفسیر یادشده متعلق است به حاخام سالومون بروِیر که در تقریظ پسرش بر کتاب شمیرت شبات کهیلْخاطا اثر جی. آی. نویْبرت نقل شده‌است.

11. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 257:8.

12. TB *Berakhot* 57b.

13. M *Rosh Ha-Shanah* 2:2-4,7.

۱۴. شموت ۱۲:۲.

15. TB *Rosh Ha-Shanah* 16a.

16. TJ *Rosh Ha-Shanah* 1:3.

17. TB *idem.* 16b, *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 583:2.

18. *Yad: Taaniyot* 5:2.

19. *She'elot u-Teshuvot Ha-Rashba* 1:395.

20. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 605.

21. *Ibid.* 606:4, 607:6, 608:1.

22. *Ibid.* 610:4, Isaiah 1:18.

23. Cf. N. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform,* Philadelphia, 1976, pp. 68-70.

۲۴. وَییقرا ۲۱:۴۲_۴۳.

25. *Tur: Orach Chaim* 625.

۲۶. میشنا سُوکا ۹:۴.

27. *ibid.* 5:1, TJ *Sukkah* 5:1.

28. *Yad: Lulav* 7:22, M *Sukkah* 4:16.

29. Cf. R. Isaiah Horowitz, *Shnei Luchot Ha-Brit: Amud Ha-Shalom.*

۱۱

سال دینی، از حنوکا تا ماه آو

1. TB *Shabbat* 21b.

2. *Pesikta Rabbati* 6:5.

۳. شرح حیدُوشه ا گادوت بر تلمود بابل شبات ۲۱ ب.

4. Ezekiel 24:2, *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 550:3.

5. TB *Taanit* 29a.

۶. توسِفتا سوطا ۷.

7. TJ Megillah 1:1.

8. TB *Megillah* 5b, *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 696:1.

9. *Ibid.* 695:2.

10. *ibid.* 470:1.

11. M *Pesachim* 10.

۱۲. شُولحان عارُوخ، بخش پیشین، ۴۸۹:۱۰ و حواشی آن.

13. TB *Yevamot* 62b, *Shulchan Arukh idem.* 493:1.

۱۴. مقایسه کنید با میشنا برُورا شرح اورَح حییم ۴۹۴:۳.

15. TJ *Taanit* 4:5.
16. M *Taanit* 4:6.

۱۲

کنیسا، خانه و جماعت یهودی

1. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 151:1, 3.
2. *She'elot u-Teshuvot Chatam Sofer: Choshen Mishpat* 190.
3. *Idem. Maharam Schik: Orach Chaim* 77.
4. TJ *Peah* 1:1, TB *Avodah Zarah* lla.
5. *Yad: Mezuzah* 5:4.
6. *Shulchan Arukh idem.* 570:1-3.
7. *Tanna de-vei Eliyahu* 9, *Yad: Ishut* 15:18-20.
8. Leviticus ch. 11, Deuteronomy ch. 14.
9. *Shulchan Arukh: Yoreh Deah* 1:1.

۱۰. وَیِقرا ۲۵:۷؛ بِرِشیت ۳۲:۳۳.
۱۱. شموت ۱۹:۲۳، ۲۶:۳۴؛ دورایم ۲۱:۱۴.

12. *Tur: Yoreh Deah* 87 and *Shulchan Arukh idem.* 87:3 and commentaries.
13. *Shulchan Arukh idem.* 89:1-2.
14. TB *Bekhorot* 7b, *Shulchan Arukh idem.* 81:8.

۱۵. وَییقرا ۱۹:۱۹؛ دواریم ۹:۱۲.
۱۶. بَمیدبار ۲۰:۱۵؛ یحِزقِل ۳۰:۴۴.

17. TB *Shabbat* 17b, *Shulchan Arukh idem.* 123:1.
18. *Ibid.* 114:1 and commentaries.
19. *Ibid.* 113:1,4.
20. *Igrot Moshe: Yoreh Deah* 47-9.

21. TB *Avodah Zarah* 35a, and *Tosefot ad loc.; Shulchan Arukh idem.* 115:2.

۲۲. بَمیدبار ۲۴:۶.

23. *Shulchan Arukh: Orach Chaim* 53:4-5.

24. *Idem. Yoreh Deah* 1:2 and commentaries.

25. TB *Baba Metzia* 85a.

26. *Yad: Melakhim* 1:5, *Sifre: Shoftim* 157.

۲۷. مقایسه کنید با تَرگُوم یوناتان، موضع مورد بحث.

۱۳
گرایش‌ها و نهضت‌ها در یهودیت معاصر

1. Cf. M. Leigh, «Reform Judaism in Britain » in D. Marmur (ed.), *Reform Judaism,* London, 1973, p. 35.

2. N. Bentwich (ed.), *Solomon Schechter. Selected Writings,* Oxford 1944, p.146.

۳. از همه بیشتر در دفاع پرشوری که اخیراً در مقابل منتقدان راست‌کیش از یهودیت محافظه‌کار صورت می‌گیرد و آن را وارث راستین یهودیت حاخامی می‌شمرند این مسئله مطرح می‌شود. بنگرید به:

Gordis, R; *Understanding Conservative Judaism,* N.Y. 1978.

۱۴
یهودیان و بیگانگان

۱. شرح بر میشنا، از ابتدای عَوودا زارا؛ نیز یاد: عَوودا زارا ۴:۹. هر دو قطعه، در نسخه‌های چاپی رایج توسط سانسور مسیحیان حذف می‌شد.

2. TB *Yevamot* 62a.

۳. تلقی‌های برخی از حاخام‌های عمدهٔ قرون وسطا در اثر زیر بررسی و تحلیل شده است:

Katz, J.; Exclusiveness and Tolevance, N.Y., 1969.

4. TB *Shabbat* 146a.

5. *Zohar* 2:95b.

۶. تنیا فصل‌های ۱ و ۲، مبتنی بر قبالای لوریائی؛ مقایسه کنید با عِص حییم ۳:۴۹.

7. TB *Shabbat* 88a.

کتاب‌شناسی برگزیده

مرجع‌های عمومی

Encyclopaedia Judaica, Keter, Jerusalem, 1972, 16 vols plus year-books.

(این اثر به روزترین مرجع در باب یهودیان و یهودیت است.)

The Jewish Encyclopaedia, originally published by Funk & Wagnalls, New York, 1901-6, reprinted by Ktav, New York, 12 vols.

(اگرچه قدیمی شده اما بسیاری از مقاله‌های آن دارای کیفیتی عالی و قابل توجه است.)

G. Abramson (ed.). *The Blackwell Companion to Jewish Culture,* Basil Blackwell, Oxford 1989.

(بیشتر به جنبه‌های فرهنگی زندگی یهودی می‌پردازد تا جهات دینی آن.)

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* Jewish Publication Society of America (JPS), Philadelphia, 1952-83, 18 vols including Index to vols 1-8.

(بسیار پر مطلب؛ اما با مرگ مؤلف ناتمام ماند.)

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews,* JPS, Philadelphia, 1968, 7 vols.

(مجموعه‌ای از روایات میدراشی در شرح کتاب مقدس، با پانویس‌های بسیار ارزشمند و نمایه‌ای جامع.)

L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion,* Oxford University Press, Oxford 1995.

(مجموعه‌ای از مقالات در موضوعات اصلی مطرح در یهودیت.)

منابع دست‌اول و اصلی

The *Mishnah,* tr. H. Danby, Clarendon Press, Oxford, 1933.

The *Babylonian Talmud,* tr. under the editorship of I. Epstein, Soncino, London, 1936, 35 vols.

A. Cohen, *Everyman's Talmud,* Dent & Sons, London, 1949.

Midrash Rabbah, ed. H. Friedman and M. Simon, Soncino, London,1939.

C. G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinic Anthology,* JPS, Philadelphia, 1960.

The Zohar, tr. H. Sperling and M. Simon, Soncino, London, 1931-4.

The Wisdom of the Zohar, by I. Tishby, tr. D. Goldstein, Littman Library, Oxford 1989. (تعالیم اصلی زوهر با دسته‌بندی موضوعی.)

نوشته‌های عمومی در موضوع یهودیان و یهودیت

L. Blue, *To Heaven, with Scribes and Pharisees,* Darton, Longman & Todd, London, 1975.

(مقدمه‌ای خوب بر زندگی یهودی. در برخی مواضع عجیب و غیرمتعارف است. نویسنده یک حاخام اصلاح‌گرای بریتانیاییِ مبدع است.)

M. I. Dimiont, *Jews, God and History,* Signet Books, New York, 1962.

(تحقیقی مشهور در باب تاریخ یهود از نویسندهٔ حاخام اصلاح‌گرا و امریکایی آن. متنی روان دارد اما در همه موارد قابل اعتماد نیست.)

I. Epstein, *Judaism,* Penguin Books, Harmondsworth, 1959.

L. Finkelstein (ed.). *The Jews: Their Religion and Culture,* Schocken, New York, 1971.

M. L. Margolis and A. Marx, *A History of the Jewish People,* Harper & Row, New York, 1965.

(یک کتاب تک‌جلدی نمونه در تاریخ یهود. کمی خشک اما در نوع خود اثری ممتاز است.)

L. Roth, *Judaism. A Portrait,* Schocken, New York, 1960.

(تصویری از یهودیت از دید یک روشنفکر یهودی.)

S. Sharot, *Judaism: A Sociology,* David & Charles, Newton Abbot, 1976.

A. Unterman, *Dictionary of Jewish Lore & Legend,* Thames & Hudson, London 1991. (به فرهنگ عامه و رسوم یهودی می‌پردازد.)

اعتقادات اصلی

I. Epstein, *The faith of Judaism,* Soncino, London, 1968.

(دانشمندی راست‌کیش درپرتو اندیشه جدید به تفسیر اعتقادات یهودی می‌پردازد.)

M. Friedlander, *The Jewish Religion,* Shapiro Vallentine, London, 1953.

L.Jacobs, *Principles of the Jewish Faith,* Valentine Mitchell,London, 1964.

(تحلیلی مفصل از اصول سیزده‌گانهٔ ابن‌میمون و معنای آنها برای یهودیان جدید.)

J. Neusner (ed.). *Understanding Jewish Theology,* Ktav, New York, 1973.

S. Schechter, *Studies in Judaism,* Meridian Books, New York, 1958.

(فصل سوم آن که عنوان «اصول اعتقادی یهودیت» را بر خود دارد از نوشته‌های کلاسیک موجَز بشمار می‌آید.)

اندیشهٔ یهودی: دوران حاخامی

A. Corre (ed.). *Understanding the Talmud,* Ktav, New York, 1975.

L. Finkelstein, *The Pharisees,* JPS, Philadelphia, 1962.

G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1966.

G. Vermes, *Jesus the Jew,* Fontana/Collins, London, 1976.

(تلاشی برای تصویر عیسی در بافت یهودیتِ فلسطینِ قرن اول)

اندیشهٔ یهودی: قرون وسطا

J. D. Bleich (ed.). *With Perfect Faith: The Foundations of Jewish Belief,* Ktav, New York, 1983.

(نوشته‌هایی از فلاسفه قرون وسطا در باب اعتقاد یهودی.)

J. Guttmann, *Philosophies of Judaism,* Routledge & Kegan Paul, London, 1964.

(اثری معیار در فلسفهٔ یهودی.)

I. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy,* Meridian Books, New York, 1960.

S. Katz (ed.), *Jewish Philosophers,* Keter, Jerusalem, 1975.

(مجموعه مقالاتی از دانشمندان مختلف که در ابتدا در دایرةالمعارف جودئیکا چاپ شدند. ویراستار اثر فصلی را به دوران جدید اختصاص داده است.)

H. Lewy, A. Altmann and I. Heineman (eds). *Three Jewish Philosophers,* Meridian, New York, 1961.

اندیشهٔ یهودی: دوران جدید

S. H. Bergman, *Faith and Reason:* Modern Jewish Thought, Schocken, New York, 1961.

E. Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism,* Ktav, New York, 1974.

(مجموعه‌ای از مقالات انتقادی در باب اندیشمندان معروف یهودی.)

E. Fleischner (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era* (Holocaust), Ktav, New York, 1977.

N. N. Glatzer (ed.), *Modern Jewish Thought: A Source Reader,* Schocken, New York, 1977.

N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times,* Holt, Rinehart & Winston, New York, 1968.

J. Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust,* M/c U.P., Manchester, 1992.

(حاخام اعظم بریتانیا و تحقیقات الاهیاتی‌اش در باب هالاکاست، اسرائیل و چالش‌های دانش جدید برای سنت.)

سنت عرفانی یهود

D. R. Blumenthal (ed.), *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader,* Ktav, New York, vol. I, 1978; vol.II 1982.

(مجموعه‌ای از متون عرفانی با مقدمه و شرح آنها.)

M. Buber, *Tales of the Hasidim: Early Masters,* Schocken, NewYork,1968.

-----------, *Tales of the Hasidim: Later Masters,* Schocken, NewYork, 1969.

(اگرچه نویسنده در بازگویی داستان‌ها بسیار اعمال‌نظر کرده اما هنوز هم این اثر در معرفی خلقیات حاسیدها از بهترین‌ها است.)

J. Dan *The Teachings of Hasidism,* Behrman House, New Jersey 1983.

(مجموعه‌ای از قطعات، با پاورقی آنها، برگزیده از استادان حاسیدی بزرگ.)

R. Eisenberg, *Boychiks in the Hood: Travels in the Hasidic Underground,* Harper, San Francisco, 1995.

(گزارش یک نویسنده یودایی زبان سکولار از زیرگروه‌های حاسیدی مختلف.)

L. Jacobs, *The Jewish Mystics,* Kyle Cathie, London, 1990.

(قطعاتی برگزیده از متون عرفانی یهودی از دوران‌های اولیه تا زمان حاضر.)

L. I. Newman (ed.), *The Hasidic Anthology,* Bloch, New York, 1944.

H.Rabinowicz, *The World of Hasidism,* Valentine Mitchell, London,1970.

G.Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* Schocken, NewYork,1961.

(پیش‌درآمدی ممتاز و معیار بر عرفان یهودی از قلم متخصصی مشهور.)

G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism,* Schocken, New York, 1965.

A. Unterman, *The Wisdom of the Jewish Mystics,* Sheldon Press, London, 1976.

H. Weiner, 91/2 *Mystics: The Kabbala Today,* Collier Books, New York, 1969.

(یادداشت‌های خواندنی و جذاب نویسنده از برخوردهایش با عارفان یهودی و محققان عرفان.)

هلاخا و حقوق یهودی

J. D. Bleich, *Contemporary Halakhic Problems,* Ktav, New York, vols I-IV, 1977-95.

(دیدگاه‌های یک حاخام راست‌کیش دربارهٔ کاربردهای جدید و امروزین شریعت یهودی.)

M. Elon (ed.). *The Principles of Jewish Law,* Keter, Jerusalem, 1975.

(مجموعه‌ای از مقالات به‌قلم دانشمندان مختلف که نخستین‌بار در دایرةالمعارف جودئیکا چاپ شد. ویراستار اثر از متخصصان معروف شریعت یهودی است.)

S. B. Freehof, *The Responsa Literature,* JPS, Philadelphia, 1959.

-------------, *A Treasury of Responsa,* JPS, Philadelphia, 1963.

L. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore,* Atheneum, New York, 1970.

(مجموعه مقالات یکی از دانشمندان معروف نسل پیشین.)

L. Jacobs, *Theology in the Responsa,* Routledge & Kegan Paul, London, 1975.

آیین‌های دیانت یهودی

A. P. Bloch, *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies,* Ktav, New York, 1980.

(تحلیلی از ریشه‌ها و تحولات آیین‌های یهودی.)

D. M. Feldman, *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law,* Schocken, New York, 1974.

(تحقیقی عمده در حوزهٔ بسیار پیچیده‌ای از زندگی یهودی.)

J. Goldin (tr.). *Code of Jewish Law,* Hebrew Publishing Co., New York, 1927.

(این اثر ترجمه قیصُور شُولحان عارُوخ است.)

I. Grunfeld, *The Jewish Dietary Laws,* Soncino, London, 1972.

A. J. Heschel, *The Earth is the Lord's and the Sabbath,* Harper Torchbooks, New York, 1966.

(گزارش زیبایی از زندگی یهودی در اروپای شرقی و اهمیت شبات.)

A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development,* Schocken, New York, 1960.

I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics,* Bloch, New York, 1967.

(تحقیقی نمونه از یک حاخام راست‌کیش معروف در باب اخلاق یهودی در قرون وسطا.)

M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning,* Jonathan David Pub-Ushers, New York 1969.

(بررسی عمیقی در آیین‌های خاکسپاری و سوگواری راست‌کیش‌ها.)

J. Magonet (ed.), *Jewish Explorations of Sexuality,* Berghahn Books, Oxford, 1995.

(مجموعه مقالاتی در واکنش‌های یهودی نسبت به جنبه‌های مختلف امور جنسی.)

جامعهٔ یهودی

I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages,* Atheneum, New York, 1975.

(تحقیقی تمیز در باب تمام جوانب حیات یهودی، یک کتاب کلاسیک موجز.)

J. L. Blau (ed.). *Reform Judaism: A Historical Perspective,* Ktav, New York, 1973.

W. B. Helmreich, *The World of the Yeshivah: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry,* Yale U.P., London 1986.

(تحقیقی جامعه‌شناختی در نگرش‌ها و نحوه‌های زندگی یهودیان راست‌کیش آمریکا.)

S. Heschel (ed.). *On Being a Jewish Feminist: A Reader,* Schocken Books, New York, 1983.

(مجموعه مقالاتی از فمینیست‌های یهودی در باب مسائل و نگرانی‌های آنها در برابر تعصبات جنسی مردانه در یهودیت.)

D. Landau, *Piety & Power: The World of Jewish Fundamentalism,* Seeker & Warburg, London, 1993.

(تحقیق یک روزنامه‌نگار اسرائیلی دربارهٔ گروه‌های مذهبی دست‌راستی.)

D. Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements,* Behrman House, New York, 1967. (Traces the history of the major movements, and the ideas behind them.)

J. Sacks, *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity,* Littman Library, London, 1993.

(تلاشی بزرگ از یک متفکر راست‌کیش معروف برای بررسی عناصر اتحادبخش در میان گروه‌های یهودی مختلف.)

M. Sklare, *Conservative Judaism,* Free Press, Chicago, 1955.

(تحقیقی مهم، که گرچه قدیمی است هنوز ارزشمند است.)

M. Zborowski and E. Herzog, *Life is with People: The Culture of the Shtetl,* Schocken, New York, 1974.

H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim,* Oxford University Press, London, 1958.

نمایه

https://t.me/ketabhayemontakhabe